# رسالة في الموجَّهات المنطقية

جمعها
الفقير إلى عفو ربه الغني
زهران كاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، فهذه رسالة في مبحث الموجَّهات مِن فَنِّ المنطق، جمعتها لنفسي وإخواني من طلاب العلم ومحبيه، رجاءَ تحصيلِ هذا الباب وفهمه، وما الفهمُ إلا من عند الله، وهو المسؤولُ سبحانه أن يتقبل منا. ولنشرع في المقصود بعونه وتوفيقه تعالى.

قد عرفتَ مِن المنطق أنَّ القضيةَ هي القولُ المحتمِلُ لذاتِه الصدقَ والكذب، وأنها سُميتْ بذلك لاشتمالها على القضاءِ وهو الحكم، وهذا يستلزم محكومًا به ومحكوما عليه ونسبةً بينهما، وهي **(أجزاءُ القضية)**.

قال القطب الرازي: القضيةُ الحملية إنما تتم بمحكومٍ عليه وهو الموضوع، ومحكومٍ به وهو المحمول، ونسبةٍ تَربط المحمولَ بالموضوع ربطَ إيجابٍ أو سلب، وهي **النسبةُ الحكمية**، وليست القضيةُ مجردَ معنى الموضوع والمحمول(1)، فإنهما لو اجتمعَا في الذهن بدون الحكمِ لم يكنِ الحاصلُ قضيةً(2).

---

(1) ولما ذكر في "الورقات" أنَّ الاسمين مِن أقَلِّ ما يتألف منه الكلامُ، قال ابن قاسم العبادي: فإن قيل: لا نُسلم أنَّ الاسمين بمجردهما نفسُ الكلام بناءً على أنَّ الإسنادَ الذي هو رَبْطُ إحدى الكلمتين بالأخرى بحيث يحسن السكوتُ جزءٌ من الكلام كما صرح به الرضي، فالاسمان مع الإسناد - أي: مجموع الثلاثة - هو نفسُ الكلام لا الاسمان وحدهما.

قلت: لعل مختار المصنِّفِ ما اختاره بعضُ شيوخنا: أنَّ الإسنادَ شرطٌ لتحقق الكلامِ لا جزء، وإلا يلزم أنْ لا يكونَ الكلامُ لفظًا حقيقةً أبدا، لأنَّ الإسنادَ ليس بلفظ، والمركبُ من اللفظ وغيره لا يكون لفظًا حقيقة، وهو بعيدٌ جدا، لا سيما وقد قسموا اللفظَ إلى الكلام وغيره. (الشرح الكبير: 1/ 306 ، وانظر: حاشية النفحات للجاوي: 69 ، والسوسي على قرة العين: 53)

(2) شرح المطالع مع الشريف: 2/ 13

وقال الكلنبوي: اعلم أنَّ أجزاءَ القضية ثلاثة: المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة التي بها يَرتبط المحكومُ به بالمحكوم عليه، وهي الحكمُ بثبوته له أو بنفيه عنه، كذا قيل، والحقُّ أنها أربعة: المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبةُ التي هي مَورد الإيجابِ والسلب، والحكمُ الذي هو إدراكُ أنَّ النسبةَ واقعةٌ أو ليست بواقعة، فإنَّا إذا تَعَقَّلْنا زيدا وكاتبا مثلًا، والنسبةَ أعني مجردَ مفهومِ كون الكاتبِ ثابتًا لزيدٍ أو غير ثابت له= لا يحصل القضية، ويَظهر ذلك في الشك، فإنه بتَعَقُّلِ الطرفين والنسبةِ بينهما مِن غير حكم، ثم إذا زال الشكُّ وأَدرك الذهنُ أنَّ النسبةَ واقعة أو ليست بواقعة أعني أن المحمول ثابت للموضوع أو ليس بثابت له= تَحْصُلُ القضيةُ بلا مرية(3).

قال اليوسي: وبالجملة ليس تَعَقُّلُ الموضوعِ والمحمول والنسبةِ بينهما هو القضية، بل لا بد من زيادةِ أمرٍ رابع وهو اعتقادُ وقوعِ تلك النسبة بينهما في نفس الأمر أو لا وقوعِها، فإنِ اقتُصِر على هذا الاعتقاد كانت قضيةً ذهنية، وإنْ تُلُفِّظَ [به] كانت لفظية، فها هنا أربعةُ أشياء: الموضوع، والمحمول، والنسبة بينهما التي هي موردُ الإيجاب والسلب، وإيقاعُ تلك النسبة أو انتزاعُها الذي هو الإيجابُ والسلب(4).

ثم (**النسبة**) في اصطلاح أهل المعقول – كما ذكر التهانوي – لها معنيان:

(**أحدُهما**) : (**الوقوع واللاوقوع**)، أي: ثبوتُ شيءٍ لشيء، وتسمى نسبةً ثبوتية، وانتفاءُ شيء عن شيء، وتسمى نسبةً سلبية وغيرَ ثبوتية.

**وبعبارة أخرى: هي (الإيجابُ والسلب)**، فإنهما قد يُستعملان بمعنى الوقوع واللاوقوع، أي: ثبوتِ شيء لشيء وانتقائه عنه، كما وقع في حاشية العضدي للتفتازاني.

---

(3) كلنبوي على إيساغوجي: 79

(4) نفائس الدرر: 382 ، وانظر: الشرح الكبير للملوي: 257 . قال الباجوري على السلم: ... فجملة أجزاء القضية أربعة كما يؤخذ من شرح الشمسية وغيره، قال بعض محققي المغاربة: إنَّ ذلك طريقةُ العجم، وأما العربُ فأجزاؤُها الثلاثة الأول فقط، لكن لم يتابعه الأشياخُ كما قاله شيخنا. (حاشية الباجوري على السلم: 72)

والشيءُ الأول يسمى منسوبا ومحكوما به، والشيء الثاني يسمى منسوبا إليه ومحكوما عليه، وإدراكُ تلك النسبةِ يسمى حكما.

ثم النسبةُ باعتبار كونها حالَةً بين الشيئين ورابطةً لأحدهما إلى الآخر مع قطع النظر عن تعقُّلِ الشيئين تسمى: نسبةً خارجية، وهي جزءُ مدلولِ القضية الخارجية، وباعتبار تعقُّلِها بأنها حالةٌ بين الشيئين تسمى: نسبةً ذهنية ومعقولة، وهي جزءُ مدلولِ القضية المعقولة، وكِلاهما من الأمور الاعتبارية.

و(**الثاني**) : **مورد الوقوع واللاوقوع، ومورد الإيجاب والسلب، ويسمى: (نسبةً حكمية)، و(نسبة تقييدية)، وبـ(النسبة بينَ بين)**، وهي رابطةٌ بالعَرَضِ على ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في روابط القضايا: الرابطُ بالذات – أي: بلا واسطةٍ – هو الوقوعُ واللاوقوع، وأما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع واللاوقوع، فإنما هي رابطةٌ بالعرض انتهى.

ثم النسبةُ بالمعنى الأول متفَقٌ عليها بين القدماء والمتأخرين، وبالمعنى الثاني مِن تدقيقات متأخري الفلاسفة، قالوا: أجزاءُ القضيةِ أربعة: المحكوم عليه، وبه، والنسبةُ الحكمية، والوقوع واللاوقوع.

قال أبو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في مباحث القضايا في بيان الروابط: النزاعُ بين الفريقين ليس في مجرد إثباتِ النسبة الحكمية وعدم إثباتها، بل في أمرٍ آخَرَ أيضا هو معنى النسبة التي يتعلق بها الإدراكُ الحكمي، **وهي الوقوع واللاوقوع**، فإنهما **على رأي القدماء صفتان للمحمول**، ومعناهما: اتحادُ المحمول مع الموضوع وعدمُ اتحادِه معه، فمعنى قولك "زيد قائم" : أنَّ مفهومَ القائم متحدٌ مع زيد، ومعنى قولك "زيد ليس بقائم" : أنه ليس متحدا معه، **وعلى رأي المتأخرين صفتان للنسبة الحكمية**، وهي عبارةٌ عن اتحاد المحمول مع الموضوع، ومعناهما: المطابقةُ لما في نفس الأمر وعدمُها، فمعنى المثال الأول: أنَّ اتحادَ القائم مع زيد مطابقٌ لما في نفس الأمر، ومعنى المثال الثاني: أنه ليس مطابقا له.

وأنت إذا تأملتَ، عَلِمْتَ أنه ليس في القضيةِ بعد تصوُّر الطرفين إلا إدراكُ نسبةٍ واحدة، هي نسبةُ المحمول إلى الموضوع، بمعنى اتحادِه معه أو عدمِ اتحاده معه على وجه الإذعان انتهى(5).

وقال الكلنبوي: فإن قلت: فما معنى إنكارِ القدماء النسبةَ المشتركة بين الموجبة والسالبة المسماةَ بالنسبة التقييدية وبالنسبة بَيْنَ بين؟ قلت: إنما يُنكرون كونَ الوقوع الذي يتوجه إليه النفيُ والإثبات نسبةً أخرى في الموجبة ملحوظةً تفصيلا، لا كونَه حالةً إجماليةً ملحوظة إجمالا وتبعا لو فُصِّلت عادتْ إلى تلك النسبة المفصلة، ولأجل أنَّ مقامَ تعريف التصديق مقامُ التفصيل والبيان، أخذوا النسبةَ المفصلة، فلا وجهَ لما توهمه بعضُ الأفاضل في حاشية الخيالي أنَّ تعريف الحكم بإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها يُشعر بإثبات نسبةٍ أخرى هي التقييديةُ كما أثبتها المتأخرون.

وتحقيقُ الفرق بين المذهبين من مزالق الأقدام ومعارك الأوهام، فإنْ شئت الحقَّ فاستمع لما أفاض علينا العلامُ، فنقول: النزاعُ بين الفريقين في أنَّ النفيَ والإثبات هل يتوجهان إلى نفسِ اتحاد المحمولِ مع الموضوع واتصال التالي بالمقدم وانفصاله عنه من حيث الوقوع؟ أو إلى وقوع هذه الأشياء وحصولها في الخارج بأنْ يقال مثلًا: الاتحادُ واقعٌ أو ليس بواقع؟

فذهب القدماءُ إلى الأول، فمعنى "زيدٌ إنسان أو ليس بإنسان" : أنَّ الإنسان متحدٌ في الواقع مع زيد أو ليس بمتحد فيه، فالذي أُثبِت أو نُفِي هو نفسُ الاتحاد.

وذهب المتأخرون إلى الثاني، فمعنى هذا القول عندهم: أنَّ الاتحادَ واقعٌ أو ليس بواقع، فالذي أثبت أو نفي هو وقوعُ الاتحاد لا نفسُ الاتحاد.

ويَرِدُ على المتأخرين أنَّ نسبةَ الوقوع إلى الاتحاد نسبةٌ أخرى أيضا، وقد وَجَّهْتُمْ إليها الإثباتَ تارةً والنفي أخرى، فإنْ توجَّهَا إلى نفسِها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وقوعها في الواقع فذلك باطل، إذ لا يُمكن الحكمُ بشيءٍ من الإيجاب والسلب مع قطع النظر عن الواقع، وإنْ توجها إليها من حيث وقوعُها أيضا، فإما أنْ يكفي كونُ هذا الوقوعِ ملحوظا إجمالا وتبعا كسائر معاني

(5) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1690 — 1691 ، وانظر أيضا: 1/ 693 — 695 منه.

الحروف أو لا يكفي بل يَحتاج عقدُ القضية إلى ملاحظته تفصيلا بأن يقال: وقوعُ النسبة واقع أو ليس بواقع، فعلى الأول لا حاجةَ إلى إثبات نسبةٍ أخرة، فإنَّ الاتحادَ بنفسه معنى مصدريٌّ ثابت في نفسه أو منتفٍ، فالنفيُ والإثبات يتوجهان إلى نفس الاتحاد من حيث الوقوعُ الملحوظ تبعا وإجمالا ضرورةَ أنَّ المرادَ نفيُ الاتحادِ الواقع في الخارج وإثباته لا الاتحاد الواقع في الذهن ولا مطلق الاتحاد، وعلى الثاني ننقل الكلامَ إلى نسبة الوقوع إلى وقوع النسبة وهكذا، فإما أن ينتهي إلى توجُّهِهما إلى نفس النسبة من حيث الوقوعُ الملحوظ إجمالا وتبعا، وإما أن يتسلسل فيلزم في كلِّ تصديقٍ ملاحظةُ تفاصيلِ نِسَبٍ غيرِ متناهية، وهو باطل برهانا ووجدانا.

فالحق ما ذهب إليه القدماء مِن أنَّ جزءَ الموجبة ليس إلا الاتحاد والاتصال والانفصال من حيث الوقوعُ الملحوظ إجمالا وتبعا بحيث لو فُصِّل عاد إلى أنَّ الاتحادَ واقعٌ مثلا، وجزء السالبة ليس إلا عدمَ أنفسِ هذه الأشياء من حيث الوقوع الملحوظ إجمالا وتبعا أيضا بحيث لو فصل عاد إلى أن الاتحاد ليس بواقع مثلا.

ولأجل أنَّ الاتحادَ المثبَت أو المنفي مأخوذٌ من حيث الوقوعُ الإجمالي يسمى نفسُ ذلك الاتحاد بالوقوع وعدمُه باللاوقوع، فالجزءُ من القضية ليس إلا نسبةً واحدة، هي الاتحادُ في الموجبة الحملية مثلًا، وعدمُ الاتحاد في السالبة الحملية.

ويَرِدُ على المتأخرين أيضا أنَّ التصديقَ بالنسبة لو توقف على الحكمِ عليها بأنها واقعةٌ في نفس الأمر لوجب عليكم أن تقولوا: إنَّ جزء السالبة هو أنَّ عدم الاتحاد واقعٌ لا أنَّ الاتحادَ ليس بواقع، وحينئذ ينحصر الإدراكُ الإذعاني في إدراك وقوع النسبة الإيجابية أو السلبية، كما عَرَّفَ به بعضُهم الحكمَ نظرا إلى ذلك على ما أشار إليه الشريف المحقق في بعض كتبه.

ولا يخفى أنه لو حُمِلَ مرادُ المتأخرين من وقوع النسبة أو لا وقوعها على ذلك الأمرِ الإجمالي الذي لو فُصِّل عاد إلى النسبة المفصلة بأنْ يقال: إنَّ النسبةَ واقعةٌ أو ليست بواقعة، ارتفع النزاعُ بين الفريقين، إذ يكون مرادُ القدماء أنَّ الأجزاءَ الملحوظة تفصيلًا ثلاثة، ومراد المتأخرين أن الأجزاء

الملحوظة ولو إجمالا أربعة، ولا تدافُعَ بينهما، ولأجل ذلك جعلَ بعضُ الأفاضل النزاعَ بين الفريقين لفظيا.

وأنت خبيرٌ بأنَّ رفع النزاع من بينهم إنما يمكن في حق أجزاء القضية لا في أنَّ التصديقَ لا يتعلق بما يتعلق به التصور، إذ التصورُ في صورة الشك يتعلق بالوقوع واللاوقوع بداهةً، والتصديقُ يتعلق بأحدِهما أيضا، اللهم إلا أن يقال: مرادُ المتأخرين أنَّ الحاصلَ عند الشك هو الاتحادُ وعدم الاتحاد اللذين حصل أحدُهما في التصديق عند القدماء، والحاصل عند التصديق وقوعُ الاتحاد أو لا وقوعه، وأنهم أدرجوا الشكَّ في تصور النسبة، فلا يَرِدُ ما أورده أبو الفتح مِن أنه يلزم أنْ يكون الإدراكاتُ المتعلقة بالقضية خمسةً لا أربعة، مع أنَّ كونَها أربعةً متفقٌ عليها.

فاعلم هذه المباحثَ وأتقن بها، ولا ترخص مهرها، فإنك متى كنت غليلا في كثيرٍ من مباحث القوم، تجد ما يرويك فيها، ولا يشتبه في ذلك الألمعي الذكي المتوقد، ولا أبالي لمن قصر فهمه عن مدارج التحقيق الجيد(6). انتهى كلام الكلنبوي.

---

(6) مفتاح باب الموجهات: 57 – 59

## ( حقيقة الجهة والقضية الموجهة وأقسامها )

إذا تمهد هذا، فاعلم أنَّ نسبةَ المحمول(7) إلى الموضوع(8) سواء كانت بإيجابٍ أو سلب(9): لا بدَّ لها من **كيفيةٍ** – أي: صفةٍ – في نفس الأمر(10)،

---

(7) قال العطار على الخبيصي: قوله (واعلم أن **نسبة** المحمول) المرادُ بها: **الوقوعُ واللاوقوع**، إذ هو الموصوفُ بالضرورة واللاضرورة وغيرِهما، دون النسبةِ التي بينَ بين، والوقوعُ ليس صفةَ المحمولِ بل صفة النسبة التي هي صفةُ المحمول، لأن صفة المحمول ثبوتُه للموضوع، والوقوعُ واللاوقوع وصفان له. (أي: لذلك الثبوت) (حاشية العطار على الخبيصي: 253)

(8) قال السيد في حاشية القطبي: إذا قلت: "زيد قائم" فهناك نسبةٌ هي نسبةُ القيام إلى زيد، لا نسبةُ زيد إلى القيام، فإنَّ "زيدا" أريد به الذاتُ، وهي أمرٌ مستقلٌّ بنفسه لا يقتضي ارتباطًا بغيره، و"القائم" أريد به مفهومُه الذي يقتضي ارتباطًا بغيره، فلذلك قال: (نسبة المحمول إلى الموضوع) وإنْ كانت النسبةُ متصوَّرةً بينَ بين. (حاشية على القطبي: 273)

وقال الحلي في شرح الشمسية: المصنِّف جعل نسبةَ المحمولات إلى الموضوعات هي المبحوث عنها، بخلاف ما ذهب إليه فخر الدين في بعض كتبه، فإنه جعل الجهةَ لبيان نسبة الموضوعات إلى المحمولات. (القواعد الجلية: 260)

(9) مع أنَّ الجهةَ تكون للقضايا الموجبة أولًا وبالذات، لأنها تتعلق بنحو ثبوت المحمول للموضوع، وتثبت للسالبة ثانيا وبالعرض. (لباب المنطق لفلاح العابدي: 138)

(10) أي: أنَّ النسبةَ المفهومة من القضية باعتبار وجودِها في نفسها، أي: تحقُّقِها في الواقعِ بقطع النظر عن فَهْمِنا لها من اللفظ لا بد لها من كيفية، قال العطار: فـ(**نفسُ الأمر**) : عبارةٌ عن الشيء في نفسه، أي: الشيءِ في حد ذاته بقطع النظر عن تعقُّلِنا له وفَرْضِنا إياه، فإنَّ للشيء وجودًا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في العبارة، والمراد بالوجود العيني: الوجودُ الخارجي، فيشمل المحسوسَ وغيرَه، لا ما يتبادر من لفظ الأعيان مِن تخصيصه بالمحسوس، فإنَّ ثبوت الكتابة لزيد في قولنا: "زيد كاتب"، مثلا، أمرٌ اعتباري، لكن مِن حيث كونُه منتزَعًا ومُرتبِطا بأمرين وجوديين قيل: إنَّ له تحقُّقًا في نفسه، وإن كانت الأمورُ الاعتبارية لا وجودَ لها في الخارج وإنما وجودُها في الخارج هو وجودُ ما انتُزِعتْ منه، وفي هذا الكلام بقيةٌ تُطلَب من حواشينا على المقولات الصغرى، فمعنى قولهم: النسبة ثابتة أو

وتسمى **مادةَ** القضية(11)، ويقال لها أيضا: **عنصر** القضية(12)، و**أصل** القضية.

وتلك الكيفية هي: الضرورةُ، واللاضرورة (وهي الإمكان)، والدوام، واللادوام (وهو الإطلاق)(13).

قال القطب: إنَّ كلَّ نسبةٍ فُرِضتْ، إذا قِيستْ إلى نفس الأمر، فإما أنْ تكون مُكَيَّفةً بكيفيةِ الضرورة أو بكيفية اللاضرورة، ومن جهة أخرى: إما أن تكون مكيفةً بكيفية الدوام أو اللادوام.

قال السيد: يعني أنَّ تقسيمَ كيفيةِ النسبة إلى الضرورة واللاضرورة تقسيمٌ برأسه ثنائيٌّ، وتقسيمُها إلى الدوام واللادوام تقسيمٌ آخَرُ ثنائيٌّ أيضا، لا أنَّ المجموعَ تقسيمٌ واحدٌ رباعي(14).

والمرادُ بالضرورةِ: وجوبُ النسبةِ بالعقل ولو نظريًّا، وبالإمكان: عدمُ امتناعِ النسبة، وبالدوام: استمرارُ النسبة، وبالإطلاق: فِعْلِيَّةُ النسبة، أي: حصولُها بالفعل.

---

واقعة في نفس الأمر، هو أنْ يكون نفسُ الأمر ظرفًا لها لا بمعنى كونِ نفس الأمر ظرفًا لوجودها، وبينهما فرقٌ تَعَرَّضَ له السيد في مؤلَّفاته. (حاشية العطار على الخبيصي: 254)

(11) لأن مادةَ الشيءِ أصلُه الذي يَتقوَّمُ منه، والقضيةُ وإنْ كانت تتقوم بجميع أجزائها التي منها الكيفية، فكلُّ واحدٍ منها يسمى مادة، فهي مشتركةٌ بين الطرفين والنسبةِ وكيفيتها في نفس الأمر، لكن الاصطلاح خَصَّ هذا الاسمَ بكيفية النسبة، وكأنه لأهميتها وضروريتها، ولو سُميت مادةَ النسبة لكان له وجهٌ. (سوانح التوجهات: 3 ، والعطار على الخبيصي: 254)

(12) تسميتُها عنصرًا لكونها جزءًا من القضية المربَّعة الأجزاء، والعناصرُ أربعة. (العطار على الخبيصي: 254)

(13) وأما النسبة بين المقدَّم والتالي في القضية الشرطية، فهي في الواقع لا تخلو من هذه الفروض، كما أنَّ اللزوم والاتفاق يُشبِهان الوجوبَ والإمكان من وجه، ولكن لم تجر العادةُ عند المنطقيين بوصف هذه النسبة بهذه الأوصاف، ولعله لعدم وجود فائدةٍ معتَدٍّ بها في اعتبار هذه الأمور في الشرطية على ما يعتبر في الحمليات. (لباب المنطق: 138)

(14) السيد على القطبي: 273 ، ونبه على ذلك القطب نفسه في شرح المطالع: 2/ 81 ، وانظر: السعد على الشمسية: 230 – 231

واللفظُ الدالُّ على الكيفية في القضية الملفوظة، أو حكمُ العقل بأنَّ النسبةَ مكيَّفةٌ بكيفيةٍ كذا في القضيةِ المعقولة – بأنْ جَرَتِ القضيةُ في الذهنِ دون تلفُّظٍ بها –، يسمى **جهةً ونوعًا**(15)، ومتى خالفتِ الجهةُ مادةَ القضيةِ كانت كاذبة(16)، لأنَّ اللفظَ إذا دَلَّ على أنَّ كيفيةَ النسبةِ في نفس الأمر هي كيفيةُ كذا أو حَكَمَ العقلُ بذلك، ولم تكن تلك الكيفيةُ التي دل عليها اللفظُ أو حَكَم بها العقلُ هي الكيفية الثابتة في نفس الأمر= لم يكنِ الحكمُ في القضيةِ مطابِقًا للواقع، فصِدْقُ القضيةِ الموجهة: مطابَقةُ جهتِها لمادتها(17).

---

(15) شرح المطالع: 2/ 81

(16) قال الحلي: والفرق واقعٌ بين الجهة والمادة، إذ لا تَجِبُ مطابقةُ حكمِ العقل واللفظ لما في نفس الأمر. (مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق: 149)

قال العطار: لَمَّا لم تَجِبْ مطابقةُ ما في الذهن والعبارة لِمَا في نفس الأمر، جاز أنْ لا تكون الجهةُ مطابِقةً للمادة، كما إذا تَعَقَّلْنا أنَّ نسبةَ الحيوان إلى الإنسان هو الإمكان وقلنا: "كل إنسان حيوان بالإمكان"، فجهة القضية هي الإمكان، لأنه المتعقَّلُ في الذهن والمذكورُ في العبارة، ومادةُ القضية هي الضرورة، لأنها كيفيةُ نسبة الحيوان إلى الإنسان في نفس الأمر، فالجهةُ قد تخالف المادة، لكن لا يكون ذلك إلا في القضيةِ الكاذبة، ويُعتبر في صدق الموجهة مطابقة الكيفية للمادة على ما اعتبره المتأخرون، وأما على اصطلاح القدماء فالمادة هي كيفيةُ النسبة الإيجابية بالوجوب أو الإمكان أو الامتناع، والجهةُ هي اللفظ الدال على ما اعتبره المعتبِر كيفيةً لتلك النسبة سواء كانت هي غير تلك المادة أو أعم منها أو أخص أو مباينا، فالجهةُ على هذا قد تخالف المادة في القضية الصادقة أيضا، كقولنا: "الإنسان حيوان بالإمكان العام"، فالمادة هي الوجوب، والجهة أعم منه، ولما كان اصطلاحُ القدماء غيرَ وافٍ بتفاصيل القضايا عَدَل عنه المتأخرون، أفاده المصنف في شرح الرسالة وغيرُه. ثم ما ذُكِر من المطابقة واللامطابقة في الجهة جَرْيٌ على ما هو المختارُ مِن جري المطابقة واللامطابقة في التصورات، وهو الظاهر، وأما ما يقال: إن التصورات كلها مطابقة للواقع والخطأ إنما هو في الحكم الضمني، فجري على أن التصورات لا نقائضَ لها، وعلى هذا القولِ فاعتبارُ المطابقة واللامطابقة باعتبار مجموع النسبة مع كيفيتها، تأمل. (حاشية العطار على الخبيصي: 254 – 255 ، وانظر: القطبي مع السيد: 275)

(17) ولا يخفى أن هذه المطابقة تستلزم مطابقةَ النسبة للواقع، فإن الصدق لا يحصل إلا بالمطابقتين. (رسائل الرحمة لعبد الكريم المدرس: 230 ، وانظر: منطق المظفر: 149)

قال في "دستور العلماء" : الجهة عند المنطقيين: هي الكيفية المعقولةُ للنسبة بين الموضوع والمحمول.

والتفصيلُ: أنَّ النسبةَ التي بين الموضوع والمحمول - إيجابيةً أو سلبية - لا بد وأنْ تكونَ لها **كيفيةٌ** من الكيفيات، ثم إنَّ تلك الكيفيةَ الثابتةَ في نفس الأمر تسمى **مادةً**، ومن حيث إنها مُدْرَكَةٌ وثابتةٌ في العقل - سواء كانت النسبةَ في نفس الأمر أوْ لا - تسمى **جهةً معقولة**، والعبارةُ الدالة على تلك الكيفيةِ المدرَكة هي **الجهةُ الملفوظةُ**(18).

قال الجلال الدواني: فتلك الكيفياتُ الثابتة في نفس الأمر تسمى مادةَ القضية، والصورةُ المعقولة منها في القضية المعقولةِ واللفظُ الدال عليها في الملفوظة يسمى جهةً، فإنْ كانت القضيةُ

(18) دستور العلماء: 1/ 289 . وقال أيضا في موضع لاحق: إنَّ جميعَ العلماء اصطلحوا على أنَّ الكيفيةَ الثابتة للنسبة في نفس الأمر تسمى (مادة)، والتي يدركها العقلُ سواء كانت لها في نفس الأمر أو لا تسمى (جهة). ويُفهم من كلام الطوسي في "التجريد" أنَّ المادةَ والجهة: متحدان بالذات، ومتخالفان بحسب الاعتبار، يعني يفهم أن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع في نفس الأمر تسمى مادة إنِ اعتُبرت في نفسها، وتسمى جهة إن اعتبرت في العقل. (دستور العلماء: 3/ 138 ، وانظر: سوانح التوجهات: 3)

خاليةً عنهما تسمى **مهملة**(19) اهـ ، و**مطلقة**(20)، أي: مُعَرَّاةٌ من التوجيه غيرُ مقيدةٍ بجهةٍ لفظًا، وإن كانت في نفس الأمر متقيدة، وهي تحتمل سائرَ الجهات(21).

والقضيةُ التي يُصرَّح فيها بكيفيةِ النسبة تسمى **مُوَجَّهَةً ومنوَّعةً ورباعيةً**(22)، وما حصل به بيانُ تلك الكيفيةِ يسمى **جهةً** كما عرفت.

**(تنبيه)** : قال العطار: الدلالةُ على الجهة المحذوفةِ بالقرائن وجَعْلُ القضيةِ موجهةً باعتباره لا يُعوِّلون عليه، واصطلاحُهم يخالفه، فإنَّ القولَ بالتقدير والحذفِ وأمثالهما من الاعتبارات اللفظيةِ اصطلاحُ أهلِ العربية(23).

---

(19) العطار على الخبيصي: 255 – 256 ، وانظر: دستور العلماء: 1/ 289 ، وسوانح التوجهات: 3

(20) مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق للحلي: 148 ، وشرح المطالع: 2/ 81 ، وشرح سلم العلوم: 411

فالمطلقةُ إذًا – وهي غيرُ الموجهة – أعمُّ من أن يكون النسبةُ فيها فعلية أو لا يكون، فقد يقال: فكيف صَحَّ تسميةُ ما كانت نسبتُها بالفعل مطلقةً كما سيجيء، وتفسيرُ الأعم بالأخص ليس بمستقيم، وأيضا لو كان معناها ما يكون النسبة فيها فعلية لم تكن مطلقة بل مقيدة بالفعل، فالجوابُ: أنَّ مفهومَها وإنْ كان في الأصل أعمَّ لكن لما غَلَب استعمالُها فيما يكون النسبةُ فيها فعليةً سميتْ بها، ولا امتناعَ في تسمية المقيدِ باسم المطلق إذا غلب استعمالُه فيه. (انظر: شرح المطالع: 2/ 98)

(21) نفائس الدرر لليوسي: 412 . والإطلاقُ يقابل التوجيهَ تقابُلَ المَلَكة وعدمِها، لأنَّ المطلقة هي القضية غير الموجهة التي يمكن في حقِّها التوجيهُ، ولكن قد تُعَدُّ من الموجهات مجازا كما سُميت السالبةُ حمليةً مع أنها لا حملَ فيها. (لباب المنطق: 139)

(22) لاشتمالها على الجهة والنوع، وتسمى رباعيةً لاشتمالها على الموضوع والمحمول والرابطة وكيفية الرابطة، وهي أربعةُ أشياء، قال صاحب المطالع: ولم تُسَمَّ باعتبار السورِ خماسيةً لأنَّ السورَ غيرُ لازمٍ بخلاف الجهة، قاله العصام. (شرح المطالع: 2/ 81 ، والجوهر النضيد: 107 ، ومراصد التدقيق ومقاصد التحقيق: 148 ، والعطار على الخبيصي: 256)

(23) حاشية العطار على الخبيصي: 256

**( أقسام القضية الموجهة )**

ثم تنقسم الموجهةُ إلى **أربعة أقسام**:

(1) – **الضرورية**: وهي التي فيها ما يدل على أنَّ **مادَّتَها الضرورةُ**، وهي: استحالةُ انفكاكِ نسبةِ المحمول إلى الموضوع، سواء كان بالنظر إلى ذات الموضوع أو أمرٍ مباينٍ له، ويُساوقها **الوجوبُ العقلي**.

مثالها: "كلُّ إنسانٍ حيوانٌ بالضرورة".

ولا فرقَ بين تقديمِ لفظ "الضرورة" أو تأخيرِه(24).

والضروريةُ تشمَل الواجبَ والممتنعَ، فإنها إنْ كانت بيانًا للنسبة الإيجابية كانت مطابِقةً للواجب، وإن كانت بيانا للنسبة السلبية كانت مطابقةً للممتنع.

فإذا قلنا: "كل (ج) (ب) بالضرورة"، كان معناه وجوب دوامِ البائية لذات الجيم مادامت الجيمُ موجودة، وكذلك في جانب السلب(25).

ولا منافاةَ بين قولنا في الضرورةِ (ويساوقها الوجوب) وقولنا (الضرورية تشمل الواجب والممتنع)، لأنَّ الواجبَ المساوق للضرورة معناه وجوبُ النسبة، فإنْ كانت النسبةُ إيجابية، فالثبوتُ واجب، وإن كانت سلبية فالانتفاءُ واجب، فالممتنعُ هو ما وَجَبَ انتفاؤُه، والواجب ما وجب ثبوتُه، فكلاهما فيه وجوبٌ، والتمايزُ بمتعلَّق الوجوب(26).

---

(24) شرح الشمسية للسعد: 235 ، وانظر: شرح المطالع: 2/ 82 – 83 ، ومفتاح باب الموجهات: 2 ، والدسوقي على الخبيصي: 258 – 259

(25) القواعد الجلية: 261 – 262 ، وانظر: الجوهر النضيد: 107 – 108

(26) وانظر: لباب المنطق: 140

**( الوجوبُ والامتناع كلٌّ منهما إما بالذات وإما بالغير )**

فإنه إنْ كان إحدى طرفي النسبة من الإيجاب والسلب مقتضى ذاتِ الموضوع وماهيتِه المطلقة، فذلك الطرفُ واجبٌ بالذات، والطرفُ الآخر ممتنعٌ بالذات، وإن كان مقتضى أمرٍ خارجٍ عن ذاته فهو واجبٌ بالغير، والطرفُ الآخر ممتنعٌ بالغير.

فالوجوبُ الذاتي هو: كونُ النسبةِ مقتضى ذاتِ الموضوعِ كما عرفتَ.

والامتناعُ بالذات: كونُ طرفها المخالِف مقتضى الذات.

والوجوبُ بالغير: كونُ أحدِ الطرفين مقتضى أمرٍ خارجٍ، سواء كان في جميع أوقات الذات أزلًا وأبدا، أو في جميع أوقات الموضوع الغير السرمدي، أو في بعضِ أوقاتٍ معيَّنًا أو غير معين.

والامتناعُ بالغير: كون طرفها المخالف واجبا بالغير(27).

ثم تحت الضرورةِ خمسُ ضرورات: الضرورةُ الأزلية، والضرورة بحسب الذات، والضرورة بحسب الوصف، والضرورة بحسب وقتٍ: إما معيَّن أو منتشِر غيرِ معين، والضرورة بشرط المحمول(28).

وتُقابِل الضرورةَ اللاضرورةُ، وهي الإمكان.

ولما كانت اللاضرورةُ نوعين، كان الإمكانُ أيضا نوعين، فاللاضرورةُ: إما سلبُ الضرورةِ عن الجانب المخالِف، وهو الإمكانُ العام، وإما سلبُ الضرورةِ عن الجانبين الموافقِ والمخالِف، وهو الإمكانُ الخاص. والجانبُ الموافِق: ما أفادته القضيةُ من النسبة، والجانب المخالف: هو خلافُ النسبة. ويجيء قريبًا مزيدُ بيانٍ لهذا.

---

(27) مفتاح باب الموجهات: 37

(28) شرح المطالع: 2/ 84 – 89 ، وقد ذكر (ص89) وجهَ الحصر فيها ثم قال: وأنت تعلم أنَّ هذا الحصرَ منتشرٌ إلا أنه لا يخلو عن ضبطٍ ما اهـ . وانظر: العطار على الخبيصي: 276 ، ودستور العلماء: 3/ 196 ، ورسائل الرحمة: 232 و237

(فائدة) : قال الشيخ حسن العطار: جرتْ عادةُ القوم بأنهم يُعبرون عن الموضوعِ بـ(ج) والمحمول بـ(ب) للاختصارِ ولدفع توهُّمِ الانحصار فيما لو مَثَّلُوا للكلية بـ"كل إنسان حيوان". والمرادُ من قولنا: يعبرون عن الموضوع الخ، أي: عما يقع موضوعًا ومحمولًا لا عن مفهوم الموضوع والمحمول. ثم المشهورُ والمسموع من الأشياخ أنْ يُتلفظ بالحرف المرموز به بسيطا، وقد صرح به عبد الحكيم فقال: اشتهر التلفظ به بسيطا كما تقتضيه الكتابة، وهو الحق، لأن الاختصار حاصل به، وأما التلفظ باسميهما، أعني "كل جيم باء" فهو تلفُّظٌ باسمين ثُلاثيين يشاركهما سائرُ الأسماء الثلاثية، ولأنه إذا تلفظ باسميهما يُفهم منهما الحرفان المخصوصان، كما في قولنا: "كل إنسان حيوان" يفهم منه مدلولُ طرفيه، فلا يكون التعبيرُ دالًّا على الشمول لجميع القضايا، بخلاف ما إذا تلفظ بهما بسيطين، فإنه لا معنى لهما أصلا، فيُعلم أنه تعبيرٌ عن الموضوع والمحمول، فما قيل: إنه خطأ، فخطأ، والعجبُ أنه استند على أنَّ الحق أنْ يتلفظ هكذا: "كل جيم باء" بأنه لا اسمَ لحروف الهجاء بسيطا، فإنَّ حروف الهجاء لكونها من قبيل الحروف لا حاجةَ في التلفظ بها إلى التوسل بالأسماء، كما في قولنا: زيد ثلاثي، واختاروا هذين الحرفين لأن الألف الساكنة لا يمكن التلفظ بها، والمتحركة ليست لها صورة في الخط، فاعتبروا الحرف الأول، أعني الباء، ثم الحرف الثاني الذي يتميز عن (ب) في الخط وهو (ج)، وعكسوا الترتيبَ الذكري فلم يقولوا: "كل (ب) (ج) للإشعار بأنهما خارجان عن أصلهما، وهو أنْ يراد بهما نفسهما اهـ، والقائلُ هو العصام، فإنه قال: اشتهر فيما بين المحصِّلين التلفظُ به بسيطا، والحق أنْ يتلفظ به هكذا: "كل جيم باء"، لأنه لا اسمَ لحروف الهجاء بسيطا، بل هو إما ثلاثي أو ثنائي في التقدير، وثلاثي لا غير في حالة الإعراب، فهو خطأ وإن صار مجمعا عليه(29).

(2) – **المكنة**: وهي التي فيها ما يدل على أنَّ **مادتها – أي: صفةُ نسبتِها – الإمكانُ**، كقولنا: "كل نار حارة بالإمكان".

والمرادُ بالإمكانِ الإمكانُ العقلي.

(29) حاشية العطار على الخبيصي: 245 – 246

( **الإمكان العام والإمكان الخاص** )

قال في "شرح المطالع" : (**الإمكان العامي**) هو سلبُ الضرورةِ المطلقةِ - أي: الذاتيةِ - عن أحد طرفي الوجود والعدم، وهو الطرفُ المخالِفُ للحكم، وربما يُفَسَّر بما يُلازِم هذا المعنى وهو سلبُ الامتناعِ عن الطرف الموافِق، فإنْ كان الحكمُ بالإيجابِ فهو سلبُ ضرورةِ السلب أو سلبُ امتناعِ الإيجاب، وإن كان الحكمُ بالسلب فهو سلبُ ضرورةِ الإيجاب أو سلبُ امتناع السلب.

فإذا قلنا: "كل نار حارة بالإمكان"، يكون معناه: أنَّ سلبَ الحرارةِ عن النار ليس بضروريٍّ، أو ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع، وإذا قلنا: "لا شيء من الحار ببارد بالإمكان"، كان معناه: أنَّ إيجابَ البرودة للحار ليس بضروريٍّ، أو سلبها عنه ليس بممتنع.

وإنما سمي إمكانا عاميا لأنه المستعمَل عند جمهور العامة، فإنهم يَفهمون من الممكنِ ما ليس بممتنعٍ، ومما ليس بممكن الممتنعَ.

ولما قابل سلبُ ضرورةِ أحد الطرفين ضرورةَ ذلك الطرف، انحصرت المادةُ بحسب هذا الإمكان في الضرورة واللاضرورة.

فإن قلت: الإمكانُ بهذا المعنى شاملٌ لجميع الموجهات، فلو كانت الضرورةُ مقابلةً له كان قسمُ الشيءِ قسيمًا له، وإنه محال.

قلت: له اعتباران: من حيث المفهومُ، وبهذا الاعتبار يَعُمُّ الموجهات، ومن حيث نسبتُه إلى الإيجاب والسلب فيقابله الضرورة، لأنه إن كان إمكانَ الإيجاب، فيقابله ضرورة السلب، وإن كان إمكانَ السلب فيقابله ضرورة الإيجاب.

و(**الإمكان الخاصي**) : هو سلبُ الضرورةِ الذاتية عن الطرفين، أي: الطرفِ المخالِف للحكم والموافِق جميعًا، كقولنا: "كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص"، و"لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص"، ومعناهما: أنَّ سلبَ الكتابة عن الإنسان وإيجابَها له ليسا بضروريين، فهما متحدان في المعنى، لتركُّبِ كلٍّ منهما من إمكانين عامَّيْن، موجب وسالب، والفرقُ ليس إلا في اللفظ.

وإنما سمي إمكانا خاصيا لأنه المستعمَل عند الخاصة من الحكماء، فإنهم لما تأملوا المعنى الأول، كان الممكنُ أنْ يكون - وهو ما ليس بممتنعٍ أنْ يكون - واقعًا على الواجبِ وعلى ما ليس بواجبٍ ولا ممتنعٍ، والممكنُ أنْ لا يكون - وهو ما ليس بممتنعٍ أنْ لا يكون - واقعًا على الممتنعِ وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، فكان وقوعُه في حالتَيْه على ما ليس بواجبٍ ولا ممتنعٍ لازمًا، فأطلقوا اسمَ الإمكانِ عليه بطريق الأَولى، فحصل له قُرْبٌ إلى الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب، وصارت الموادُّ بحسبه ثلاثةً، إذ في مقابلةِ سلبِ ضرورةِ الطرفين ضرورةُ أحد الطرفين، وهي إما ضرورةُ الوجود، أي: الوجوبُ، وإما ضرورةُ العدم، أي: الامتناع.

**ولا يمتنع تسميةُ الأول (عاما) والثاني (خاصا)**، لِمَا بينهما من العموم والخصوص، فإنه متى سُلبتِ الضرورةُ عن الطرفين كانت مسلوبةً عن أحدِهما، من غير عكس(30).

قال الشيخ عبد الكريم المدرس: إنَّ **(الوجوب)** و**(الامتناع)** و**(الإمكان)** صفاتٌ للنسبة التامة الخبرية وجِهاتٌ لها:

ويُفسَّر **(الأولُ)** بضرورة الوجود(31)، و**(الثاني)** بضرورة العدم(32)، و**(الثالث)** بلاضرورتهما، وهذا هو **الإمكانُ الخاصُّ المقابِل للأولَين**(33)، نحو: "العالم موجود بالإمكان الخاص".

---

(30) شرح المطالع: 2/ 91 — 93 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 268 — 269

(31) قال: أي: الوجود المحمولي أو الرابطي، نحو: "الله موجود بالوجوب"، و"الله عالم بالوجوب"، وقِسْ عليه الإمكانَ والامتناع، والحاصل أنه يفسر بضرورة وجود المحمول للموضوع، سواء كان المحمولُ الوجودَ، نحو: "الله موجود بالوجوب"، أو غيره، نحو: "الله عالم بالوجوب"، وبعبارة أخرى: سواء كان الوجودُ وجودَ الشيءِ في نفسه كالمثال الأول، أو وجودَ شيءٍ لشيء كالمثال الثاني.

(32) قال: أي: ضرورةِ عدم المحمول للموضوع، سواء كان المحمول الوجود، نحو: "اللاشيء موجود بالامتناع"، أو غيره، نحو: "اللاشيء عالم بالامتناع"، وبعبارة أخرى: سواء كان العدم عدم الشيء في نفسه كالمثال الأول، أو عدم شيء لشيء كالمثال الثاني، وقس عليه الإمكان الخاص.

وأما **الإمكان العام** – وهو بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالِف للنسبة، سواء كان الجانبُ الموافق ضروريًّا أو لا – فيشمل الأمورَ الثلاثةَ ذهنًا، حيث يَصْدُقُ على الواجبِ أنه سُلبتِ الضرورةُ عن الجانب المخالِف لوجوده وهو العدم، وعلى الممتنِع أنه سُلبت الضرورةُ عن الجانب المخالف لعدمه وهو الوجود، وعلى الممكن الخاصِّ أنه سُلبت الضرورةُ عن الجانب المخالف لوجوده – أعني العدم – كما سُلبتْ عن جانبه الموافق – أي: الوجود –، فاحفظه.

وأما بحسب الاستعمال، فلا يشمل إلا اثنين من تلك الثلاثة:

فإنْ وقع جهةً للقضية الموجبة – ويسمى حينئذ بالإمكان العام المقيَّدِ بجانب الوجود، ومعناه: سلبُ الضرورة عن الجانب المخالف الذي هو اللاوقوع، سواء كان الجانب الموافق ضروريا نحو: "الباري تعالى موجودٌ بالإمكان العام"، أو لا ضروريا أيضا نحو: "العالم موجود بالإمكان العام" – فيُقابِل الامتناعَ، ويشمل الوجوبَ والإمكانَ الخاص.

وإنْ كان جهةً للقضية السالبة – ويسمى حينئذ بالإمكانِ العام المقيَّد بجانب العدم(34)، ويفيد سلبَ الضرورة عن الجانب المخالف الذي هو الوقوع، سواء كان الجانب الموافق ضروريا نحو: "اللاشيء ليس بموجودٍ بالإمكان العام"، أو لا ضروريا أيضا نحو: "العالم ليس بموجود بالإمكان العام" – فيقابل الوجوبَ، ويشمل الامتناعَ والإمكان الخاص.

---

(33) قال في "شرح المطالع" : كيفيةُ النسبة بين المحمول والموضوع منحصرةٌ في الوجوب والامتناع والإمكان الخاص، لأنَّ المحمولَ إما أنْ يستحيل انفكاكُه عن الموضوع، فتكون النسبة واجبة، وتسمى مادة الوجوب، أو لا يستحيل، وحينئذ إما أن يستحيل ثبوتُه له، فالنسبة ممتنعة، وتسمى مادة الامتناع، أو لا، فالنسبة ممكنة، وتسمى مادة الإمكان الخاص، وتنحصر باعتبارٍ آخَرَ في الضرورة واللاضرورة، وباعتبار آخر في الدوام واللادوام. (كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1421)

(34) قال: وجهُ التسمية بالمقيد بجانب الوجود أو العدم مع أنه قَيْدٌ لهما لا مقيد بهما: هو ملاحظةُ مآلِ معنى القضية المقيدة به، حيث يعبر عن معنى القضية الموجبة الممكنة بإمكان وقوع الثبوت، وعن معنى السالبة بإمكان لا وقوع الثبوت، فيقع الإمكان إذ ذاك مضافا إلى الوقوع واللاوقوع ومقيدا بهما، وهما المرادان من الوجود والعدم.

فما في الذهن هو الإمكانُ العامُّ المطلق الشاملُ للمفاهيم الثلاثة، وما في الاستعمال هو المقيَّدُ كما عرفت(35).

**(فائدة)** : قال في "شرح المطالع" : منهم مَن نفى الإمكانَ الخاصَّ بأنَّ الممكنَ إما أنْ يكونَ موجودا أو معدوما، وأيًّا ما كان فلا إمكانَ، أما إذا كان موجودًا، فلامتناعِ عدمه، وإلا أمكن اجتماعُ الوجود والعدم، فيكون وجودُه ضروريًّا، فلا إمكان، وأما إذا كان معدوما، فلامتناع وجوده، فيكون عدمُه ضروريا، فلا يكون ممكنا. وجوابُه: أنَّ الضرورةَ الحاصلةَ في حال الوجودِ أو العدم هي الضرورةُ بشرطِ المحمول(36)، والإمكانُ ليس في مقابلتها، بل في مقابلة الضرورة الذاتية(37).

والحاصلُ أنَّ الإمكانَ الذاتيَّ لا تضرُّه الضرورةُ بشرطِ المحمول، وإنما المُضِرُّ اجتماعُ الإمكان الذاتي مع الضرورة الذاتية.

قال الحِلِّي: قيل على الإمكان: إنه غيرُ متحقِّق، لأنَّ الموصوفَ به إما موجودٌ، فيكون واجبا، لاستحالةِ الجمع بين الوجود والعدم، وإما معدومٌ، فيكون ممتنعا كذلك أيضا، وإذا لم يَخْلُ عن الوجوب والامتناع، انتفى الإمكانُ، ولأنه إما مع سببه، فهو واجب، أو مع عدمه، فهو ممتنع، فلا إمكان.

والجوابُ: أنه لا امتناعَ في اتصافِ الشيءِ بالوجوب والإمكان، فإنَّ الوجوبَ بالغيرِ يُجامع الإمكانَ بالذات، لأنَّ معنى الوجوبِ بالغير هو استحقاقُ الوجودِ من الغير، والإمكانُ بالذات هو أنه لا يَستحق الوجودَ من ذاته، ولا منافاةَ(38).

---

(35) رسائل الرحمة: 116 – 117 ، وانظر: الجوهر النضيد: 108 – 110

(36) الضرورة بشرط المحمول هي: ضرورةُ ثبوتِ المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط الثبوتِ أو السلب، قال القطب: ولا فائدةَ فيها، لأنَّ كلَّ محمولٍ فهو ضروريٌّ للموضوع بهذا المعنى. (شرح المطالع: 2/ 89 ، وانظر: مفتاح باب الموجهات: 37)

(37) شرح المطالع: 2/ 95

(38) مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق: 154

**( الإمكانُ المنطقي والإمكان الذاتي، والمعتبَرُ منها في باب الموجهات )**

قال إسماعيل كلنبوي: **الإمكانُ المعتبَر في باب الموجهات هو الإمكانُ المنطقي**، وهو كونُ النسبةِ الإيجابيةِ أو السلبية بحيث يَخْلُو طرفُها المخالِفُ عن الضرورة الذاتية، وهي الضرورةُ في جميع أوقات وجود الموضوع(39)، فسلبُ الضرورةِ الذاتية عن الجانب المخالِف إمكانُ الجانب الموافق، وإنْ وُجِدَ ضرورةٌ وقتية أو وصفية في الجانب المخالِف(40)، كما في قولنا: "لا شيء من القمر بمنخسفٍ بالإمكان العام"، أي: ليس الانخسافُ ضروريًّا له في جميع أوقات وجوده، وإن كان ضروريًّا له في بعض أوقاتِ وجوده، وهو وقتُ حيلولةِ الأرض بينه وبين الشمس(41)، فالضرورةُ الوصفية أو الوقتية في الجانب المخالِف لا تنافي إمكانَ الجانب الموافق بهذا المعنى، وإنما تنافيه وتناقضه الضرورةُ الذاتية، كسلب الإنسانية والحيوانية والناطقية والجسمية والجوهرية ولوازمها عن أفراد الإنسان، فإنَّ تلك الأفرادَ مادامت موجودةً في الخارج يثبت لها الذاتياتُ ولوازمُها الخارجية ثبوتا خارجيا ضروريا، ومادامت موجودةً في الذهن يثبت لها الذاتيات ولوازمها الذهنية ثبوتا ذهنيا ضروريا، ولوازمُ الماهيات يثبت لها في كِلَا الوجودين ثبوتا خارجيا وذهنيا ضروريين كالذاتيات، وكذا الكلام في كل ماهية، فليس لسلب هذه المفهوماتِ عن تلك الأفراد إمكانٌ بهذا المعنى، لوجود الضرورة الذاتية في إيجابها، نعم لما لم تكن تلك الضرورةُ الذاتية وجوبًا ذاتيا بل وجوبًا بالغير بناءً على أنَّ وجودَ تلك الأفراد وما يترتب على وجودها من ثبوت ماهياتها وأجزائها ولوازمها لعلة خارجة أو بشرط ما يقتضي الوجود، **وهذا الإمكانُ أخصُّ مطلقا من الإمكان الذاتي** الذي هو سلبُ الضرورة لأجل الذات عن الطرف المخالف، لأنَّ الضرورةَ الذاتية أعمُّ مطلقا من الضرورة لأجل الذات، وقد

---

(39) محققة أو موهومة، قال عبد الكريم المدرس: هذا التعميم ليندرج في الضرورة الذاتية نحوُ: "كل يوم من أيام هذا الفصل زمان بالضرورة"، و"الله تعالى عالم بالضرورة". (رسائل الرحمة: 237)

(40) قال الكلنبوي في موضع سابق: الإمكان المنطقي: سلب الضرورة الذاتية، وإن وجد هناك ضرورة وقتية أو وصفية، كما حققه القطب الرازي. (مفتاح باب الموجهات: 46)

(41) يجيء البحث في ضرورة هذا الانخساف عند الكلام في الوقتية المطلقة.

سُلبت عن الجانب المخالف أيضا، وسلبُ الأعم أخصُّ من سلب الأخص، فمتى لم تتحقق ضرورةٌ في جميع أوقاتِ الذات لم تتحقق ضرورةٌ ناشئة من الذات، ولا عكس، كما في سلب الماهيات الممكنة وأجزائها ولوازمها عن أفرادها الضرورة في إيجابها لعلة خارجة لا لذواتها، ففي هذا السلب يتحقق الإمكانُ الذاتي بدون المنطقي(42).

**( الضرورةُ والإمكان الذهنيان والخارجيان )**

واعلم أنَّ ما ذُكِر من الضرورةِ والإمكان إنما هو الذي يكون بحسب نفس الأمر، وقد يكونان بحسب الذهن، ويُسميان: ضرورةً ذهنية وإمكانًا ذهنيا.

فالضرورةُ الذهنية: ما يكون تصوُّرُ طرفَيْها كافيًا في جزم العقل بالنسبةِ بينهما.

والإمكانُ الذهني: ما لا يكون تصوُّرُ طرفيه كافيًا فيه، بل يتردد الذهنُ بالنسبة بينهما، ويُرادفه الاحتمال.

والضرورةُ الذهنية أخصُّ من الخارجية، لأنَّ كلَّ نسبةٍ جَزَمَ العقلُ بها بمجرد تصوُّر طرفيها، كانت مطابِقةً لنفس الأمر، وإلا ارتفع الأمانُ عن البديهيات، ولا ينعكس، أي: ليس كلُّ ما كان ضروريًّا في نفس الأمر كان العقلُ جازما به بمجرد تصور طرفيه، كما في النظريات الحَقَّة.

فيكون الإمكانُ الذهنيُّ أعمَّ من الإمكانِ الخارجي، لأنَّ نقيضَ الأعمِّ أخصُّ من نقيض الأخص(43).

واعلم أنَّ البديهيَّ كالضروريِّ مقولٌ بالاشتراك على معنيين: أحدهما: ما يكفي تصورُ طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما، وهو معنى الأَوَّلي، وثانيهما: ما لا يتوقف حصولُه على نظرٍ وكسب، وهو معنى اليقيني، ويشمل الأوليَّ والحَدْسي والحسي وغيرها، والضروريُّ الذهنيُّ هو البديهيُّ بالمعنى الأول لا الثاني.

---

(42) مفتاح باب الموجهات: 59

(43) شرح المطالع: 2/ 116 – 117، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1114 – 1115 ، وانظر: مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق للحلي: 159

بقي أنَّ ما جزم به العقلُ بمجرد تصور طرفيه، وإنْ وجبَ كونُه مطابِقًا للواقع، لكن لا يلزم منه أن يكون ضروريًّا خارجيا، وإنما يلزم لو كان جَزْمُ العقل بالنسبة الضرورية، أما لو كان جزمُ العقل بالنسبة الإطلاقية أو الإمكانية أو غيرها، فلا(44).

**( كلام ابن تيمية في الإمكانين: الذهني والخارجي )**

قال ابن تيمية: إنَّ الإمكانَ يُستعمَل على وجهين: إمكان **ذهني**، وإمكان **خارجي**:

فـ**(الإمكان الذهني)** : أنْ يُعرَض الشيءُ على الذهنِ فلا يَعلم امتناعَه، بل يقول: يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعِه، مع أنَّ ذاك الشيءَ قد يكون ممتنعًا في الخارج(45).

وهذا ليس فيه إلا عدمُ العلمِ بالامتناع، وعدمُ العلمِ بالامتناعِ غيرُ العلمِ بالإمكان، فكلُّ مَن لم يَعلم امتناعَ شيءٍ كان عنده ممكنًا بهذا الاعتبار(46)، والإنسانُ يُقَدِّرُ في نفسه أشياء كثيرة يُجَوِّزها ولا يَعلم أنها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعةٌ في الخارج لأمورٍ أُخَر(47).

و**(الإمكان الخارجي)** : يراد به أنَّ وجودَه في الخارج ممكن، لا ممتنع، كولادة النساء، ونبات الأرض.

وأما الجزمُ بالوقوع وعدمِه، فيحتاج إلى دليل.

وفي نفس الأمر ما ثَمَّ إلا ما يقع، أو لا يقع.

والواقعُ لا بد من وقوعه، ووقوعُه واجبٌ لازم، وما لا يقع فوقوعُه ممتنع، لكن واجبٌ بغيره، وممتنعٌ لغيره.

وهو واجبٌ مِن جهات: من جهة عِلْمِ الرب من وجهين، ومن جهة إرادته من وجهين، ومن جهة كلامه من وجهين، ومن جهة كتابته من وجهين، ومن جهة رحمته، ومن جهة عدله.

---

(44) انظر: شرح المطالع: 2/ 117

(45) الرد على المنطقيين: 318

(46) الجواب الصحيح: 6/ 404

(47) درء التعارض: 3/ 359

أما عِلْمُه: فما عَلِم أنه سيكون، فلا بد أن يكون، وما عَلم أنه لا يكون، فلا يكون، وهذا مما يَعترف به جميعُ الطوائف، إلا مَن يُنكر العلمَ السابق، كغُلاة القدرية الذين تبرَّأ منهم الصحابة.

ومن جهة أنه يعلم ما في ذلك الفعل من الحكمة: فيدعوه علمُه إلى فعله، أو ما فيه من الفساد، فيدعوه إلى تركه. وهذا يَعرفه مَن يُقِرُّ بأنَّ العلمَ داعٍ، ومَن يُقِرُّ بالحكمة.

ومن جهة إرادته: فإنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن(48).

ومن جهة حكمته، وهي الغايةُ المرادةُ لنفسِها، التي يَفعل لأجلها، فإذا كان مريدًا للغاية المطلوبة، لَزِمَ أنْ يريد ما يُوجِبُ حصولَها.

ومن جهة كلامه: من وجهين: من جهة أنه أخبر به، وخبرُه مطابِقٌ لعلمه، ومن جهة أنه أوجبه على نفسه، وأقسم لَيَفْعَلَنَّه، وهذا من جهة إيجابه على نفسه، والتزامِه أنْ يفعله.

ومن جهة كتابته إياه في اللوح، وهو يكتب ما عَلِم أنْ سيكون، وقد يَكتُب إيجابَه والتزامه، كما قال: {كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي}، وقال: {كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ}.

فهذه عشرة أوجُه تقتضي الجزمَ بوقوع ما سيكون، وأنَّ ذلك واجبٌ حَتْمٌ لا بد منه.

---

(48) قال ابن تيمية: ما شاء – تعالى – كان، فوجب وجودُه بمشيئة الله وقدرته، وما لم يشأ لم يكن، فيمتنع وجودُه لعدم مشيئة الله له، مع أنَّ ما شاءه مخلوقٌ مُحدَث مفعول له، وكان قبل أن يخلُقَه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، فأما بعد أنْ صار موجودا بمشيئة الله وقدرته، فلا يمكن أن يكون معدوما مع كونه موجودا، وإنما يمكن أنْ يُعدَم بعد وجوده، وليس في الأشياء ما يمكن وجودُه وعدمُه معًا في حالٍ واحدة، بل يمكن وجودُه بدلًا عن عدمه، وعدمُه بدلا عن وجوده، فإذا وُجِد كان وجودُه مادام موجودا واجبًا بغيره، وإذا سُمي ممكنا بمعنى أنه مخلوق ومفعول وحادث، فهو صحيح، لا بمعنى أنه في حال وجوده يمكن عدمُه مع وجوده، فإنه إذا أُريد أنه حالَ وجوده يمكن عدمُه مع وجوده، فهذا باطل، فإنه جمعٌ بين النقيضين، وإن أراد أنه يمكن عدمه بعد هذا الوجود، فهو صحيح، ولكن هذا لا يناقِض وجوبَ وجودِه بغيره مادام موجودا، وهذا موجودٌ بالقادر لا بنفسه، وهو ممكن في هذه الحال بمعنى أنه محدَث مخلوقٌ مفتقر إلى الله تعالى، لا بمعنى كونه يمكن أن يكون معدوما حالَ وجوده. ومَن فَهِم هذا انحلَّت عنه إشكالاتٌ كثيرة أشكلت على كثيرٍ من الناس في مسائل القدَر، بل وفي إثبات كونِ الربِّ قادرا مختارا ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. (منهاج السنة: 3/ 253 – 254)

فما(49) في نفس الأمرِ جوازٌ يستوي فيه الطرفان: الوجود والعدم، وإنما هذا في ذهن الإنسان، لعدم علمه بما هو الواقع، ثم مَن عَلِمَ بعضَ تلك الأسبابِ عَلِم الواقع(50).

والإمكانُ الخارجي يكون بأن يُعلم وجودُه في الخارج، أو وجودُ نظيرِه، أو وجودُ ما هو أبعدُ عن الوجود منه وأقربُ إلى الامتناع، فإذا كان الأبعدُ عن قبول الوجود موجودا ممكنَ الوجود، فالأقربُ إلى الوجود منه أولى، فإنَّ وجودَ الشيءِ دليلٌ على أنَّ ما هو دونه أولى بالإمكان منه، فإذا كان حَمْلُ البعير للقنطار ممكنا، كان حملُه لتسعين رطلا أولى بالإمكان، وبهذه الطريقةِ يُبَيِّنُ اللهُ في القرآنِ إمكانَ ما يريد بيانَ إمكانِه، كإحياء الموتى والمَعاد(51).

فـ(**الإمكان الذهني**) معناه: عدمُ العلم بالامتناع، فليس في ذهنِه ما يمنع ذلك، و(**الإمكان الخارجي**) معناه: العلمُ بالإمكان في الخارج(52)، وعدمُ العلم بالامتناع لا يستلزم العلمَ بالإمكان الخارجي، بل يبقى الشيءُ في الذهن غيرَ معلومِ الامتناع ولا معلومِ الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكانُ الذهني(53).

وعدمُ العلم بالامتناع غيرُ العلمِ بعدم الامتناع، وكذلك عدمُ العلم بالإمكان غيرُ العلمِ بعدم الإمكان، وعدمُ العلم بالوجوب غيرُ العلم بعدم الوجوب. ونظائرُ هذا متعددة. ولكنْ كثيرٌ من الناس يَشتبه عليهم هذا، فإذا لم يَعلم أحدُهم أنَّ الشيءَ موجود، أو واجب، أو ممكن، أو ممتنع، ظَنَّ أنه غيرُ موجود، أو غير واجب ممكن، أو غير ممتنع، فيَجعلون عدمَ العلم عِلْمًا بالعدم، وهذا مما نهى اللهُ عنه بقوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}. ولهذا كان النافي عليه الدليل، وأما المانِعُ المطالِبُ بالدليل، فليس عليه دليل، لأنَّ النافي نفَى وأخبر بالنفي، فليس له أن ينفيَ بلا علم، كما ليس

(49) "ما" نافية.

(50) النبوات: 2/ 911 – 914

(51) الجواب الصحيح: 6/ 405 ، والرد على المنطقيين: 318 ، ودرء التعارض: 1/ 31 – 32

(52) درء التعارض: 3/ 358

(53) السابق: 1/ 31

له أن يُثبت بلا علم، بخلاف المانِعِ المُطالِب، فإنه لم يَنْفِ ولم يُثبِت، بل طالَب المثبِتَ بدليلِ الإثبات. والإنسان ليس له أنْ يتكلم بلا علم، لا في النفيِ ولا في الإثبات، ولو سكت مَن لا يدري قَلَّ الخلاف(54).

فكلُّ ما لم يَعلمِ الإنسانُ عدمَه فهو ممكنٌ عنده إمكانا ذهنيًّا بمعنى عدم علمه بامتناعه، لا إمكانا خارجيا، بمعنى أنه يَعلم إمكانَه في الخارجِ، وفرقٌ بين العلم بالإمكان، وعدمِ العلم بالامتناع، وكثيرٌ من الناس يشتبه عليه هذا بهذا، فإذا تَصوَّر ما لا يَعلم امتناعَه، أو سُئل عنه، قال: هذا ممكن، وهذا غيرُ ممتنع، وهذا لو فُرِضَ وجودُه لم يكن مِن فَرْضِه محالٌ، وإذا قيل له: قولُك: "إنه لو فُرِض وجودُه لم يلزم منه محال" قضيةٌ كلية وسَلْبٌ عام، فمِن أين عَلِمْتَ أنه لا يلزم مِن فَرْضِ وجودِه محال؟ والنافي عليه الدليلُ كما أنَّ المثبِت عليه الدليل(55).

والشيءُ قد يكون ممتنعًا لأمورٍ خَفِيَّةٍ لازمةٍ له، فما لم يُعلم انتفاءُ تلك اللوازم، أو عدمُ لزومها، لا يُمكن الجزمُ بإمكانه، والمحالُ هنا أعمُّ من المحال لذاته أو لغيره(56).

وكلُّ ما خَلَقه الله فلا بد أنْ يَخلق لوازمَه، ويَمْنَعَ أضدادَه، وإلا فيمتنعُ وجودُ الملزومِ دون اللازم، ويمتنع اجتماعُ الضدين، وليس للعباد اطلاعٌ على لوازم كلِّ مخلوقٍ ولا أضدادِه المنافيةِ لوجوده، فالجزمُ بإمكان وجودِه بدون العلم بلوازمه وإمكانها وأضدادها وانتفائها= جهلٌ(57).

فمن استدل على إمكانِ الشيء بأنه لو قُدِّرَ لم يَلزم منه محالٌ مِن غير بيانِ انتفاءِ لزومِ كلِّ محال، كما يفعله طائفةٌ من أهل الكلام كالآمدي ونحوِه، لم يكن فيما ذكره إلا مجردُ الدعوى(58).

---

(54) جامع المسائل: 7/ 388 – 389

(55) درء التعارض: 3/ 26 – 27

(56) السابق: 1/ 31

(57) الجواب الصحيح: 6/ 407 – 408

(58) السابق: 6/ 404

والمقصودُ أنَّ الإمكانَ الخارجيَّ يُعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع كما يقوله طائفةٌ منهم الآمدي إذا أرادوا إثباتَ إمكانِ أمرٍ قالوا: لو قَدَّرْنا هذا لم يَلزم منه ممتنعٌ، فإنَّ هذه القضيةَ الشرطية غيرُ معلومة، فإنَّ كونَه لا يلزم منه محذورٌ ليس معلومًا بالبديهة ولا أقام عليه دليلًا نظريا.

وأبعدُ مِن إثباتِه الإمكانَ الخارجيَّ بالإمكان الذهنيِّ: ما يَسلكه طائفةٌ من المتفلسفة والمتكلمة كابنِ سينا والرازي وغيرهما في إثبات الإمكان الخارجيِّ بمجرد إمكانِ تصوُّره في الذهن، كما أنَّ ابنَ سينا وأتباعَه لَمَّا أرادوا إثباتَ موجودٍ في الخارج معقولٍ لا يكون محسوسًا بحال، استدلوا على ذلك بتصور الإنسانِ الكليِّ المطلَقِ المتناوِلِ للأفراد الموجودة في الخارج، وهذا إنما يُفيدُ إمكانَ وجودِ هذه المعقولاتِ في الذهن، فإنَّ الكليَّ لا يوجد كليًّا إلا في الذهن، وهذا ليس موردَ النزاع، وإنما النزاعُ في إمكان وجود مثلِ هذا المعقولِ في الخارج، وليس كلُّ ما تَصوَّره الذهنُ يكون موجودًا في الخارج كما يتصوره الذهن، فإنَّ الذهن يتصور ما يَمتنِعُ وجودُه في الخارج كما يَتصور الجمعَ بين النقيضين والضدين.

وقد تَبِعَه الرازي على الاستدلال بهذا، واستدل هو وغيرُه على إمكان ذلك بأنْ قال: يمكن أنْ يقال: الموجودُ إما أن يكون مجانبا لغيره، وإما أن يكون مبائنا لغيره، وإما أن لا يكون لا مجانبا لا مبائنا، فظنوا أنه بإمكان هذا التقسيمِ العقليِّ يُستدل على إمكان وجودِ كلٍّ من الأقسام في الخارج، وهذا غَلَط، فإنَّ هذا التقسيمَ كقول القائل: الموجودُ إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا وإما أن لا يكون واجبا ولا ممكنا، وإما أن يكون قديما وإما أن يكون محدَثا وإما أن لا يكون قديما ولا محدثا، وإما أن يكون قائما بنفسه وإما أن يكون قائما بغيره وإما أن لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره، وأمثالِ ذلك من التقسيمات التي يُقَدِّرها الذهنُ، ومعلومٌ أنَّ هذا لا يدل على إمكانِ وجودِ موجودٍ لا واجبٍ ولا ممكن، ولا قديم ولا حادث، ولا قائم بنفسه ولا بغيره، وكذلك ما تقدم(59).

(59) الرد على المنطقيين: 321 – 322

**( ضروريةُ تصوُّرِ الإمكان والوجوب والامتناع، وهل بعضُها أظهرُ من بعض؟ )**

قال في "المواقف" مع شرحها: (**المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع: تصوراتُها**) وكذا تصوراتُ ما يُشتقُّ منها، أعني الواجبَ والممكن والممتنع (**ضروريةٌ**)، فإنَّ مَن لا يَقدر على الاكتسابِ أصلًا يَعرفُ هذه المفهومات، ألا ترى أنَّ كلَّ عاقلٍ يَعلم أنَّ الإنسانَ يَجِبُ كونُه حيوانا، ويمكن كونُه كاتبا، ويمتنع كونه حجرا، إلى غير ذلك من موارد الاستعمال (**ومَن رام تعريفَها**) فقد عرَّفَ كلَّ واحدٍ من الثلاثة إما بأحدِ الآخَرَين أو بسلبه، إذْ (**لم يَزِدْ على أنْ يقول: الواجبُ: ما يمتنع عدمُه أو ما لا يمكن عدمُه، فإذا قيل له: وما الممتنع؟ قال: ما يجب عدمُه أو ما لا يمكن وجودُه، وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجودُه ولا عدمُه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، فيَأْخُذ كُلًّا من الثلاثةِ في تعريف الآخر**) ألا ترى أنه عَرَّفَ الواجبَ الوجودِ تارةً بالممتنع المنسوبِ إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوبِ إلى العدم أيضا، وعَرَّفَ الممتنعَ الوجودِ تارةً بالواجب المنسوب إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى الوجود، وعَرَّفَ الممكنَ أوَّلًا بسلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معًا، وثانيا بسلب الممتنع المنسوب إليهما أيضا (**وإنه دورٌ ظاهر**)، وقِسْ على ذلك تعريفاتِ ما اشتُق منه هذه الأمورُ، فيقال: الوجوبُ: امتناعُ العدمِ أو لا إمكانُ العدم، والامتناع: وجوبُ العدم أو لا إمكان الوجود، والإمكان: لا وجوبُ الوجودِ والعدمِ أو لا امتناعُهما، فلا يجوز أن تكون هذه التعريفاتُ حقيقيةً ولا تنبيهيةً بالقياس إلى شخصٍ واحد، وقوله (**لكن**) استدراكٌ من قوله: "تصوراتُها ضرورية" يعني أنها متشاركةٌ في كونها ضروريةً ومع ذلك متفاوتة (**أظهرها الوجوبُ**) إذ لا استحالةَ في كون بعضِ الضروريات أجلَى من بعض، وعلى هذا **فالتنبيهُ** على معنى الإمكانِ والامتناع بالوجوبِ أولى من العكس، وإنما كان الوجوبُ أظهرَ (**لأنه أقربُ إلى الوجود**) الذي هو أظهرُ المفهوماتِ وأجلاها، وذلك لأنه يُؤكدُ الوجودَ، وأما الامتناعُ فهو منافٍ للوجود، والإمكانُ ما لم يَصِلْ إلى حدِّ الوجوبِ لم يَقْرُبْ إلى الوجود، وما هو أقربُ إلى أجلى التصوراتِ كان أظهرَ من غيره اهـ .

قال إسماعيل كلنبوي: وأقول: لا يخفى على المتأمِّلِ أنَّا لا ندري وجوبَ النسبةِ وضرورتَها إلا بأنَّ طرفَها المخالِفَ – أعني انفكاكَها عن الموضوع – مستلزمٌ لمثل اجتماعِ النقيضين أو الضدين أو ارتفاعِ النقيضين أو غيرِها مما يَحكمُ العقلُ بداهةً بأنَّ وجودَه يستلزم عدمَه، ولا ندري امتناعَ النسبة إلا باستلزامها ذلك، ولا ندري إمكانَ النسبةِ إلا بأنَّ كُلًّا منها ومِن طرفها المخالِفِ لا يستلزم شيئا من ذلك. **فالحقُّ أنَّ الامتناعَ أظهرُ من الكل**(60)، لأنَّ ذلك الاستلزامَ مِن خاصَّة الممتنعِ، ولأنه ليس في إدراكِ الامتناعِ رجوعٌ إلى الطرف المخالِف للنسبة، بخلافهما، فقد اتضح كمالَ الاتضاحِ أنَّ معنى ضرورةِ النسبةِ الإيجابية: أنَّ انفكاكَها – أعني طرفَها المخالِفَ الذي هو السلب – يستلزم وقوعَ ما لا يَصِحُّ وقوعُه بداهةً عند العقل، وإنْ كان ذلك الاستلزامُ نظريا، وأنَّ معنى ضرورةِ السلب: أنَّ انفكاكَها عن الموضوع – أي: طرفها المخالف الذي هو الإيجابُ – يستلزم ذلك أيضا(61).

و**أظهرُ الممتنعاتِ: اجتماعُ النقيضين.**

ولهذا قال الفخر الرازي: إنَّ أجلى البديهياتِ قولُنا: النفيُ والإثباتُ لا يجتمعان ولا يرتفعان، قال الطوسي: ولذلك سماه الحكماءُ **"أولَ الأوائل"**، يعني في الوضوح(62).

وفي "بداية الحكمة" : أَولى الأولياتِ بالقبول: قضيةُ استحالةِ اجتماعِ النقيضين وارتفاعِهما، وهي قضيةٌ منفصلةٌ حقيقية: "إما أنْ يصدق الإيجابُ أو يصدق السلب"، ولا تستغني عنها في إفادةِ العلمِ قضيةٌ نظريةٌ ولا بديهية، حتى الأوليات، فإنَّ قولَنا: "الكلُّ أعظمُ من جزئه" إنما يفيد علمًا إذا

---

(60) وعلى هذا **فالتنبيهُ** على معنى الإمكانِ والوجوبِ بالامتناع أولى من العكس، كما قال قال ابن زِكْرِي: الواجبُ لذاته هو: الذي يَلزَم من فرضِ عدمِه محالٌ لذاته، فلا يصح في العقل انتفاؤه، ومقابلُه المستحيل، وهو: الذي يلزم من فرض وجوده محالٌ لذاته، فلا يصح في العقل وجودُه، ويقابلهما الممكن، وهو: ما لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محالٌ لذاته. (بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب: 194 – 195) فأَخَذ المحالَ الممتنعَ في تعريفِ كلٍّ.

(61) مفتاح باب الموجهات: 4 – 5

(62) المحصل مع تلخيصه: 29

كان نقيضُه وهو قولُنا: "ليس الكلُّ بأعظمَ من جزئه" كاذبًا. فهي أولُ قضيةٍ مصدَّقٍ بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، وتبتني عليها العلومُ، فلو وقع فيها شك، سَرَى ذلك في جميع العلوم والتصديقات(63).

ولهذا قال محمد باقر الصدر: إنَّ مبدأَ عدمِ التناقض لازمٌ لكلِّ معرفة، وبدونه لا يُمكن التأكُّدُ مِن أنَّ قضيةً ما ليست كاذبةً مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها، لأنَّ التناقُضَ إذا كان جائزا، فمن المحتمل أنْ تكون القضيةُ كاذبةً في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها، ومعنى ذلك: أنَّ سقوطَ مبدأ التناقض يَعْصِفُ بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف ألوانها(64).

والحاصلُ كما في "أنفع التقريرات" : أنَّ سائرَ القضايا الأولية **مع وضوحِها في نفسها**، إلا أنَّ المنكِرَ لها، يُجاب بأنَّ إنكارَها يستلزم اجتماعَ النقيضين، فلو سأل سائلٌ مثلا: "لِمَ الإنسانُ إنسانٌ؟" – مع كونها مِن أوضح القضايا – لأجبناه بأنَّ ثبوتَ الشيءِ لنفسه ضروريٌّ، بمعنى استحالةِ سلبه عنه، فلو عاد السؤالُ بـ"لِمَ هو؟" لقلنا: لأنَّ سلبَ الشيءِ عن نفسه يقتضي أنْ يكون هو هو وليس بهو، وهو اجتماعٌ للنقيضين.

أما قضيةُ اجتماعِ النقيضين، فيستحيل إنكارُها تكوينًا، لأنَّ إنكارَها يستلزم تصديقَها، حيث إنَّ المنكِرَ لها يجتمع إنكارُه مع عدم إنكاره، فينتفي إنكارُه، والسِرُّ في ذلك راجعٌ إلى أنَّ الإنكارَ كالإثباتِ حكمٌ عقليٌّ، والحكمُ ليس إلا ترجيحَ أحدِ طرفي النقيضِ على الآخر، ومع القول بإمكان اجتماع النقيضين، لا يُمكن هذا الترجيحُ، وبالتالي يمتنع الحكمُ مطلقًا، فافهم ذلك(65).

فقد رأيتَ أنَّ مبدأ الهوية مع بداهته، لا يمكن تسليمُه مع عدم تسليم مبدأ عدم التناقض، قال محمد باقر الصدر: ولنأخُذِ القضيةَ التكراريةَ النموذجيةَ القائلة: "إنَّ (أ) هي (أ)"، فإنَّ مَرَدَّ اليقينِ بهذه القضيةِ إلى الإيمان بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل: "إن النفيَ والإثبات يستحيل

---

(63) بداية الحكمة: 184 ، وانظر: نهاية الحكمة: 2/ 181 – 183

(64) فلسفتنا: 114

(65) أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات لأيمن المصري: 2/ 218

اجتماعُهما"، لأننا لو لم نؤمن بهذا، لكان من الممكن أنْ لا تكون (أ) هي (أ)، وإنما كانت (أ) هي (أ) على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقتٍ واحد(66).

ولهذا لما قدحت الماركسيةُ في قانون عدم التناقض، جَرَّها ذلك إلى القدح في مبدأ الهوية، قال محمد باقر الصدر: وقد كان من نتاج التناقض الديالكتيكي أنْ أسقطَ مبدأ الهوية (أ، هي، أ) من قاموس الجدل أيضا، وأُجيز أنْ يكون الشيءُ غيرَ نفسِه، بل التناقُض الديالكتيكي العام يُحتم ذلك، لأنَّ كلَّ شيءٍ متضمِّنٌ لنقيضه، ومعبر عن نفيه في لحظة إثباته، فليست (أ، هي، أ) بصورة مطلقة، بل

---

(66) الأسس المنطقية للاستقراء: 404 . قال يوسف كرم: قد نَشَبَ خلافٌ على ترتيب المبادئ الأولى: هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض كما ارتأى أرسطو وتابَعه المَشَّاءون جميعًا، أم إلى مبدأ الذاتية كما يرتئي المُحْدَثون مُحتجِّين بأنه أبسطُ، وأنَّ البسيطَ متقدمٌ على المركب، وبأنه موجب، وأن الموجب متقدم على السالب؟ ونُلاحظ أوَّلًا: أن مبدأ عدم التناقض هو عينُ مبدأ الذاتية، فإننا إذا قلنا: "ما هو موجودٌ فهو موجود"، عنينا أنَّ "ما هو موجود فليس يمكن ألا يكون موجودًا". ونلاحظ ثانيًا: أنَّ الأولوية تعود إلى مبدأ الذاتية إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي قضايا تترتب تبعًا للبساطة أو التركيب وللإيجاب أو السلب، **وتعود إلى مبدأ عدم التناقض إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي مبادئ، ذلك** بأنَّ المبادئ الأخرى تتبرهن به وهو لا يتبرهن بغيره، فمن يُنكر الذاتيةَ يقال له: إنَّ هذا الإنكارَ يعني الوجودَ واللاوجود في آنٍ واحد، كما ذكرنا آنفًا، وإنَّ هذا تناقض، ومن ينكر مبدأ العِلِّيَّة يقال له: إن هذا يعني أنَّ ما يَظهر للوجود فهو يُوجِد ذاتَه، وإنَّ هذا تناقض، ومن يشك في مبدأ عدم التناقض ويفترض أنه قد يكون كاذبًا، يعلم أنَّ الكذبَ غيرُ الصدق، فيُسَلِّم بالمبدأ الذي يَدَّعي أنه يَشُك فيه. وديكارت الذي يريدنا على أنْ نبدأ بالشك في المبادئ، ولو إلى أجل، فاتَه أنه إذا كان ممكنًا أنَّ شيئًا بعينه يُوجَد ولا يوجد في نفس الآن ومِن نفس الجهة، فقد صار ممكنًا التفكيرُ وعدمُ الوجود. يضاف إلى هذه الميزةِ ميزةٌ أخرى، هي أنه إذا كان سالبًا فهو موجِبٌ أيضًا بالإيجابِ الذي يلزم عن السلب، ذلك أنه يَسلبُ اللاوجودَ عن الوجودِ من حيث إنه يقول: "ليس الوجود لاوجودًا"، فينفي النفي، ونفيُ النفيِ إثباتٌ، أي: إنَّ سلبَ قضيةٍ ما يَسْتَتْبِعُ إيجابَ القضيةِ المناقضة لها. مبدأ عدم التناقض يعطينا الصيغةَ الكلية لليقين سواء بالنسبة للأحكام السالبة وللأحكام الموجبة، **فهو أعمُّ المبادئ، ومِن ثَمَّةَ أولُها**. (العقل والوجود: 125)

بقي أنَّ قولَه (ذلك بأنَّ المبادئ الأخرى تتبرهن به) معناه أنها تُوَضَّح به وتُبَيَّن به ويُنَبَّه عليها به، وإلا فهي مبادئ ضرورية أولية، والذي يتوقف على البرهان نظريٌّ لا ضروري، فالأولى استعمالُ التنبيه – كما تقدم للشريف الجرجاني وكما هو معروف عندهم من أن الضروري قد يحتاج إلى تنبيه – لا البرهنة.

كلُّ كائنٍ هو نقيضُ ذاتِه ونفيُها، كما يكون إثباتًا لها، لأنَّ كيانَه متناقضٌ بالصميم، ويحتوي على النفي والإثبات المتصارعَين دائما، والمفجِّرَيْن للحركة بهذا الصراع(67).

ولكون مبدأ عدم التناقض أوليا ضروريا لا تستغني عنه قضيةٌ علمية كما تقدم، فإنَّ الماركسية نفسَها لم تَنْفَكَّ عنه في طريق سعيها لإبطاله!

قال محمد باقر الصدر: هكذا نرى أنَّ الديالكتيك أقصى عن ميدانه أكثرَ الأفكارِ البشرية بدهيةً، فأنكر مبدأَ عدمِ التناقض، وافترض التناقُضَ – عوضًا عنه – قانونًا عامًّا للطبيعة والوجود.

وهو في هذا الإنكار والافتراض يُطبِّق مبدأَ عدم التناقض بصورةٍ لا شعورية، فإنَّ الجدليَّ حين يُؤمن بالتناقضاتِ الجدلية وبالتفسير الديالكتي للطبيعة، يجد نفسَه مضطرًّا إلى رفض مبدأ عدم التناقض والتفسير الميتافيزيقي لها، ومن الواضح أنَّ هذا ليس إلا لأجل أنَّ الطبيعةَ البشرية لا يُمكن أنْ توفِّقَ بين السلب والإيجاب معًا، بل تَشْعُر ذاتيا بالتعارُضِ المطلَقِ بينهما، وإلا فلماذا رفضتِ الماركسيةُ مبدأ عدم التناقض واعتقدتْ ببطلانه؟! أليس ذلك لأنها آمنتْ بالتناقض، ولا يسعها أنْ تؤمن بعدمه ما دامت آمنتْ بوجوده؟!

وهكذا **نَعْرِفُ أنَّ مبدأ عدم التناقض هو المبدأُ الأساسيُّ العام الذي لم يَتجردْ عنه التفكيرُ البشري** حتى في لحظة التحمُّس للجدل والديالكتيك(68).

على أنَّ الذي توهمتْه الماركسيةُ تناقضًا في الخارج ما هو بتناقض(69)، فبئس المذهب الذي لم يَتِمَّ له تصورٌ ولا تصديق.

والخلاصةُ أنَّ امتناعَ اجتماع النقيضين أجلى البديهياتِ وأظهرُها.

---

(67) فلسفتنا: 301

(68) فلسفتنا: 301

(69) انظر: فلسفتنا لمحمد باقر الصدر: 271 – 272 و316 ، ونقض أوهام المادية الجدلية لمحمد سعيد رمضان البوطي: 57 – 66 ، والمذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة له أيضا: 155 – 163

قال ابن تيمية: الجمعُ بين النقيضين والخلوُّ عن النقيضين: مِن أعظم الممتنعاتِ باتفاق العقلاء، بل قد يقال: **إنَّ جميعَ الممتنِعات تَرجِع إلى الجمع بين النقيضين**(70).

فيكون رفعُ النقيضين محالًا لاستلزامِه اجتماعَهما.

ومِثْلُ ذلك اجتماعُ الضدين، فإنه ممتنعٌ لاستلزامه اجتماعَ النقيضين، لأنَّ ثبوتَ الشيءِ يستلزم انتفاءَ ضدِّه، والفَرْضُ أنَّ ضدَّه ثابتٌ، لأنَّا قَدَّرْنا اجتماعَ الضدين، فاجتمع ثبوتُ الشيءِ وسلبُه في آنٍ واحد.

قال الزركشي في "لقطة العجلان" مع شرحه "فتح الرحمن" لزكريا الأنصاري: (والمنافاةُ بين النقيضين بالذات) أي: بغير وسط (وهل منافاةُ الضد لضده بالذات أو للصارف؟) أي: الوسطِ، إذِ الشيءُ إنما ينافي ضدَّه لاستلزام كلٍّ منهما عدمَ الآخر (قولان، أشهرهما: الثاني) والظاهرُ جريانُهما في المتضايفين، والعدمِ والمَلَكة(71).

أي: في سائر المتقابلات.

قال في "المواقف" مع شرحه للسيد: (التقابُلُ بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب) لأنَّ امتناعَ الاجتماعِ بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتَيْهما (وغيرُهما من الأقسام إنما يَثْبُتُ فيها التقابلُ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما مستلزمٌ لسلب الآخر(72)، ولولاه) أي: لولا استلزامُ كلٍّ منهما لسلب الآخر (لم يَتقابَلَا، فإنَّ معنى التقابُلِ ذلك) أي: استلزامُ كلٍّ منهما سلبَ الآخر، فلولا أنَّ كلَّ واحدٍ من السواد والبياض يستلزم عدمَ الآخر، لم يَتقابَلَا أصلًا، فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات، وفي سائر الأقسام بتوسُّطِهما، ولا شك أنَّ التنافي في الذات أقوى(73).

---

(70) درء تعارض العقل والنقل: 1/ 289

(71) فتح الرحمن شرح لقطة العجلان: 120

(72) قال حسن جلبي الفناري: أما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر، وأما في تقابل العدم والملكة فلأن مفهومَ العمَى سَلْبُ البصر مقيَّدًا بكون المحل قابلًا له، وهذا السلبُ المقيد مستلزمٌ لسلب البصر مطلقًا. اهـ.

(73) شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي وحسن جلبي الفناري: 4/ 97 – 98

**( الوجوب والإمكان والامتناع بين المنطق والكلام )**

قال في "دستور العلماء" : اختلفوا في أنَّ الوجوبَ والإمكانَ والامتناعَ التي يُبحث عنها في فن الكلامِ هي التي هي جهاتُ القضايا أم غيرُها؟

فذهب الطوسي وغيرُه إلى أنها بعينها هي التي هي جهاتُ القضايا في المنطق، لكن في قضايا مخصوصةٍ محمولاتُها وجودُ الشيءِ في نفسِه، فإنه إذا أُطلِق الواجبُ والممتنع والممكن في هذا الفن أريد بها الواجبُ الوجودِ والممتنعُ الوجودِ والممكنُ الوجود.

وقال صاحب المواقف: إنها غيرُها، وإلا لكانت لوازمُ الماهيةِ واجبةَ الوجودِ لذواتها. انتهى، وبطلانُه أظهرُ مِن أنْ يخفى. ووجهُ الملازمة: أنَّ الوجوبَ في قولنا: "الزوجية واجبةٌ للأربعة" جهةُ القضية، إذ المرادُ به وجوبُ حملِ الزوجية على الأربعة وامتناعُ انفكاك الأربعة عن صفة الزوجية، فلو كان هذا الوجوبُ بعينه هو الوجوب المبحوث في الحكمة – أعني وجوبَ الوجودِ في نفسه – لزم أنْ تكون الزوجيةُ واجبةَ الوجود لذاتها.

وقال الفاضل القَوشجي في شرح التجريد: والجوابُ: أنه إنْ أراد كونَ اللوازمِ واجبةَ الوجود في أنفسها، فالملازمةُ ممنوعة، فإنَّ معناه: أنها واجبةُ الثبوتِ للماهية نظرًا إلى ذاتها من غير احتياجٍ إلى أمر آخر، وهذا ليس بمُحال، فإنَّ الزوجيةَ واجبةُ الثبوتِ للأربعة، إنما المحالُ أنْ تكون الزوجيةُ واجبةَ الوجود في نفسِها، لا أنْ تكون واجبةَ الثبوتِ لغيرها. انتهى.

والحاصلُ أنه لا يخلو أنَّ ضميرَ قوله "لذواتها" إما عائدٌ إلى الماهيات أو إلى اللوازم، فإن كانت عائدةً إلى اللوازم، فالملازمةُ ممنوعة، لأنَّ الوجوبَ المنطقيَّ في القضيةِ المعهودة وجوبُ الوجودِ لغيره، فلا يلزم كونُ لوازم الماهياتِ واجبةَ الوجود في أنفسها، بل واجبة الوجود لغيرها، وهذا صحيح، وإنْ كان ضمير قوله "لذواتها" عائدا إلى الماهيات، فالملازمةُ مسلَّمة، لكن بطلان التالي ممنوع، لأنَّ معناه أنها واجبةُ الثبوتِ للماهيات نظرًا إلى ذواتها.

واعلم أنَّ هذا الجوابَ على تقدير العموم والخصوص بين الوجوب الكلامي والوجوب المنطقي مسلَّم، لأنَّ تحقُّقَ العام لا يستلزم تحقُّقَ الخاص. وبيانُه: أنَّ الجهةَ: وجوبُ الوجودِ مطلقًا،

وقد تحقق في القضيةِ المعهودة في ضمن وجوبِ الوجود للغير لا في ضمن وجوب الوجود في نفسه، فلا يلزم كونُ لوازم الماهية واجبةَ الوجود في أنفسها. وأما على تقدير العينية، فهذا الجوابُ مدفوع، لأنَّ المبحوثَ عنه في فن الكلام هو وجوبُ الوجود في نفسه، فلو كان عينَ الجهةِ المنطقية لكانت أيضا وجوبَ الوجود في نفسه، فيلزم كونُ لوازم الماهيات واجبةَ الوجود في أنفسها.

ولجلال العلماء والفاضل المدقق مرزاجان في بيان حاصلِ جواب الفاضل القوشجي بيانٌ لا نُطَوِّلُ البيانَ ببيان ذلك البيان.

واعلم أنَّ المبحوثَ عنه في فن الكلام هو وجوبُ الوجودِ وإمكان الوجود وامتناع الوجود، فهي جهاتٌ وموادُّ لكن لا مطلقا بل في القضايا المخصوصة، أي: القضايا التي تكون محمولاتُها وجودًا محموليا، وهو وجودُ الشيء في نفسه، مثل: "اللهُ موجود"، و"الإنسانُ موجود"(74)، فيكون كلٌّ منها أخصَّ من جهات القضايا وموادها، فإنَّ جهةَ القضيةِ عند المنطقيين: ما يُبَيِّن نسبةَ المحمول إلى الموضوع، سواء كان المحمولُ وجودًا مثل: "الإنسان موجود بالإمكان"، أو مفهومًا آخَرَ مثل: "الإنسان كاتبٌ بالإمكان"(75).

(3) – **الدائمة**: وهي التي فيها ما يدل على أنَّ **مادتها الدوامُ**، أي: شمولُ الأزمنة، كقولنا: "كل كافرٍ معذَّبٌ في الآخرة دائما".

---

(74) الوجود المحمولي: وجودُ الشيء في نفسه، فهو مفاد "كان" التامة، فيكون الوجود حينئذ محمولًا على ذلك الشيء، كقولك: "الإنسان موجود". ويقابله الوجودُ الرابطي، وهو: وجودُ الشيء وثبوتُه للغير، فهو مفاد "كان" الناقصة، فيكون ذلك الشيء محمولا على ذلك الغير، ويجعل الوجودُ رابطةً لحمله على ذلك الغير. فالوجودُ الذي للقيام في نفسه وجودٌ محمولي ووجودُه وثبوته لزيدٍ في "زيدٌ قائم" وجودٌ رابطي، فللقيام في "زيد قائم" وجودان: وجود في نفسه، ووجود لغيره، الأول: محمولي، والثاني: رابطي. وفي الحاشية الفخرية: أنَّ الوجودَ الرابطي مصدرُ "كان" الناقصة، والوجود المحمولي مصدر "كان" التامة. (دستور العلماء: 3/ 308 – 309 ، وانظر أيضا: 1/ 124 – 126 منه، ونهاية الحكمة: 1/ 49 – 51)

(75) دستور العلماء: 1/ 114 – 115 ، وانظر: شرح سلم العلوم: 411 – 413

وتحت الدوامِ ثلاثةُ أقسام: الدوامُ الأزلي، والدوام الذاتي، والدوام الوصفي(76).

و(**الفرق بين الدوام والضرورة**) : أنَّ الضرورةَ تستلزم الدوامَ ولا عكس(77)، لأنَّ مفهومَ الضرورةِ: امتناعُ انفكاك النسبةِ عن الموضوع، ومفهوم الدوام: شمولُ النسبةِ في جميع الأزمنة والأوقات، ومتى كانت النسبةُ ممتنعةَ الانفكاكِ عن الموضوع كانتْ متحققةً في جميع أوقاتِ وجوده بالضرورة، وليس متى كانتِ النسبةُ متحققةً في جميع الأوقات امتنع انفكاكُها عن الموضوع، قال القطب الرازي في شرح الشمسية: لجواز إمكانِ انفكاكِها عن الموضوع وعدمِ وقوعه، لأنَّ الممكنَ لا يجب أنْ يكون واقعًا(78).

لكنه في "شرح المطالع" قال: الدوام إما أن يصدق في مادة الوجوب أو في مادة الإمكان، فإن كان في مادة الوجوب فظاهر، وإن كان في مادة الإمكان فهو إما دوامُ الوجود أو دوام العدم، والدائمُ الوجودِ [واجبٌ] لغيره، لأنَّ الشيءَ ما لم يَجِبْ لم يُوجد، وإذا وُجد وَجَبَ، فإنَّ كلَّ ممكنٍ فهو محفوفٌ

---

(76) شرح المطالع: 2/ 90 – 91 ، وانظر: العطار على الخبيصي: 276 ، ودستور العلماء: 3/ 196 ، ومفتاح باب الموجهات: 38

(77) ولهذا قال القطب: النسبةُ بين الدائمة والضرورية: أنَّ الضروريةَ أخصُّ منها مطلقا، قال السيد: قد عرفتَ أنَّ النسبَ الأربع تتحقق بين القضايا بحسب صدقها وتحققها في الواقع، لا بحسب حملها على شيء، فإنَّ ذلك مخصوصٌ بالمفردات وما في حكمها. (القطبي مع السيد: 279)

وقال السعد: النِّسَبُ كما تُعتبر بحسب التصادُق، تعتبر بحسب الوجود، كما يقال: السقف أخصُّ من الجدار، بمعنى أنه كلما وُجد السقفُ وُجد الجدارُ من غير عكس، فالمرادُ أنه كلما ثبتتْ هذه القضيةُ ثبتت تلك، ومعنى ثبوتِ القضية: صدقُها في نفس الأمر، فالمعتبَرُ في نِسَب القضايا صدقُها في أنفسها لا صدقُ بعضِها على بعض، والمرادُ نسبةُ الموجبات إلى الموجبات والسوالب إلى السوالب والكلية إلى الكلية والجزئية إلى الجزئية، فإذا قلنا: الضروريةُ أخص من الدائمة، فالمرادُ أنه كلما صدقت الموجبةُ الكلية الضرورية صدقت الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة، وكذا في الجزئية والسالبة. (شرح الشمسية: 245 ، وانظر: شرح سلم العلوم: 424 – 425 ، ودستور العلماء: 2/ 169 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1070 و 1073)

(78) القطبي مع السيد: 279

بوجوبين، وجوبٍ سابق ووجوبٍ لاحق، والدائمُ العدمِ ممتنعٌ لغيره، فإنَّ الشيءَ ما لم يجب عدمُه لم ينعدم، ضرورةَ أنَّ عدمَ الشيء لعدم علته التامة، وعلى كِلَا التقديرين لا يكون الدوامُ إلا مع الوجوب، وعلى هذا يتساوى الدوامُ والضرورة بحسب الصدق(79).

ولهذا لما ذكر الخبيصي: أنَّ ثبوتَ المحمولِ للموضوع قد يكون دائما ومع ذلك يمكن الانفكاك، فحينئذ يثبت الدوامُ لا الضرورة، قال العطار: قوله (يمكن الانفكاك) هذا بالنظر إلى أنَّ امتناعَ الانفكاك لا يكون معلومًا، وإلا فالدوامُ في الممكنات لا ينفك عن الضرورة، لأنَّ ثبوتَ الشيء للشيء لا بد له من علة، وعند وجود العلة يمتنع انتفاءُ المعلول، فما يكون دائما تكون علتُه دائمة، فيكون ضروريًّا(80)، إذ المرادُ بالضرورة: استحالة الانفكاك، سواء كان بالنظر إلى ذات الموضوع أو أمرٍ مباين له، قاله المصنف (السعد)، وفي الجلال: أنَّ الممكنَ لا يدوم إلا لعلةٍ تجب إما بذاتها أو بواسطة انتهائها إلى ما تجب بذاتها، ومع وجوب العلة يجب وجودُ المعلول، فالدوامُ لا يخلو عن الضرورة بالمعنى الأعم، أعني امتناعَ الانفكاك، سواء كان ناشئا عن ذات الموضوع أو لا، ولو قُيدتِ الضرورةُ بما يكون ناشئا عن ذات الموضوع صح النسبةُ المذكورة، وإنْ أُخِذتْ أعمَّ فلا، إلا أنْ يقال: إن هذه النسبة بحسب النظر إلى مجرد مفهوم القضايا مع قطع النظر عن الأصول التي تحققت في الفلسفة الأولى، فإنَّ العقلَ في بادئ النظر يُجَوِّز انفكاكَ الدوام عن الضرورة، وليس من وظائف الفن

---

(79) شرح المطالع: 2/ 84

(80) قال الحلي في شرح الشمسية: والجمهورُ من المنطقيين لا يُفَرِّقون بين الدائم والضروري في الكليات، وليس على المنطقيِّ البحثُ عن هذا. (القواعد الجلية: 262)

وقد قال الطوسي في "تجريد المنطق" : الدائم أعمُّ من الضروري، لأنَّ مقابِل الأخصِّ أعمُّ من مقابل الأعم، ولعلهما في الكليات يجريان مجرًى واحدًا. قال الحلي: بمعنى أنَّ كلَّ حكمٍ كلي دائم فهو ضروري، لأنَّ الاتفاقياتِ يستحيل دوامُها كلية، وإنما بناؤه على التجويز، لأنه حكمٌ خارجٌ عن نظر المنطقي، أما الجزئياتُ فقد تفترقان بأنْ يتفقَ لزيد أنْ يدومَ فقرُه مِن غير ضرورة. (الجوهر النضيد: 114 ، وانظر: مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق: 155 ، وشرح سلم العلوم: 425 ، ولباب المنطق: 140)

بناءُ هذا الكلامِ على الأصول الدقيقة التي يتيسر إدخالُها في العلوم التي بعده اهـ أراد بالفلسفة الأولى العلمَ الإلهي، وأراد بالعلوم التي بعد المنطق علمَ الحكمة، فإنَّ المنطق آلة لها، فهو مقدَّم عليها في التعليم بحسب نظر الحكماء(81).

ويقابل الدوامَ اللادوامُ، وهو الإطلاقُ، أي: الحصولُ بالفعل(82).

(4) – **المطلقة**: وهي التي فيها ما يدل على أنَّ **مادتَها الحصولُ بالفعل**، أي: في الجملة من غير التفاتٍ إلى كونِه ضروريًّا أو دائمًا أو لا، وسواء كان في أحدِ الأزمنة أو لا، كقولنا: "كل إنسان متنفس بالفعل"، فإنَّ ثبوتَ التنفسِ للإنسان ليس ضروريًّا ولا دائما بل بالفعل، أي: المحمولُ ثابتٌ للموضوع في الجملةِ مِن غير أنْ يُلتفَتَ إلى كونه ضروريًّا أو دائما.

قال التهانوي: المرادُ بالفعل هاهنا ما هو قَسيمُ القوة، وهو كونُ الشيء مِن شأنه أنْ يكون وهو كائن، كذا ذكر المولوي عبد الحكيم، ويَقْرُبُ منه ما وقع في بعض حواشي شرح الشمسية: قولُهم: "بالفعل" و"بالإطلاق العام" و"مطلقا" ألفاظٌ مترادِفة بمعنى: وقتٍ من الأوقات، فإذا قلنا: كلُّ (ج) (ب) بالفعل، أو بالإطلاق العام، أو مطلقا، يكون معناه: أنَّ ثبوتَ المحمولِ للموضوع في الجملة، أي: في وقتٍ من الأوقات. انتهى(83).

وقال العطار على الخبيصي: قوله (بالفعل) قيل: معناه: في الجملة، كما فُهِمَ من الرسالة الفارسية في المنطق للسيد، وقيل: معناه: في وقتٍ ما، فالشارحُ أَخَذَ بالأول لورود النقضِ على الثاني بأنْ يقال: إنَّ مثلَ قولِنا: "الزمانُ موجودٌ أو مقدَّرٌ بالحركة بالفعل" من أفراد المطلقة العامة مع عدم صدق الفعل فيها بالمعنى الثاني، وإلا لَزِمَ أنْ يكونَ للزمان زمانٌ، قاله رجب أفندي في حاشيته هنا.

---

(81) حاشية العطار على الخبيصي: 269 ، وانظر: شرح الشمسية للسعد: 235 ، ومفتاح باب الموجهات: 38 – 41

(82) انظر: الدسوقي على الخبيصي: 255

(83) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1569 – 1570

وقال العصام: المرادُ بالفعل: الخروجُ من القوةِ لا كونُها في وقتٍ ما(84)، لأنَّ القضيةَ التي حُكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبِه عنه في وقتٍ ما تسمى مطلقةً وقتيةً، وهي أخصُّ من المطلقةِ العامة، لاختصاصها بالزمانيات، بخلاف المطلقة العامة، ثم قال: ولا ينبغي أنْ يُرتابَ في فعليتها في: "كلُّ إنسانٍ حيوان"، مع أنه لا حيوانيةَ إلا للإنسان الموجودِ حين الحكم، لأنَّ المعدومَ لا يثبتُ له شيء(85)، لأنَّ معنى الفعلية: الخروجُ من القوة إلى الفعل، سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل، فـ"زيد قائم" كـ"زيد يقوم" محتويةٌ على فعلية النسبة(86).

**(فائدة)** : كما يُطلَق الإمكانُ على سلب الضرورة، وهو المبحوثُ عنه في الموجهات، فإنه يطلق على القوةِ القسيمةِ للفعل، ويسمى بـ(إمكان الاستعداد)، وبـ**(الإمكان الاستعدادي)**، وبـ(الاستعداد)، وبـ(القبول) أيضا، وهي: كونُ الشيءِ مِن شأنه أنْ يكونَ وليس بكائن، كما أنَّ الفعلَ هو كونُ الشيءِ من شأنه أنْ يكون وهو كائن، والمرادُ بالفعلِ هنا ما قابَل القوةَ كما تَبَين. فالقوةُ هي تَهَيُّؤ شيءٍ لشيء واستعدادُه له مِن غير أنْ يحصل الشيءُ الثاني للأول، كتَهَيُّؤ النطفةِ للإنسانية، فإنها بعدَ وقوعِها في الرَّحِمِ تَصير إنسانا، لكنها مادامتْ نطفةً لم تحصل لها الإنسانيةُ بالضرورة، ولم تَصِرْ إنسانا، فالنطفةُ مادامتْ موجودةً إنسانٌ بالقوة لا بالفعل، وكذا الأغذيةُ متهيئةٌ لأنْ تَصير إنسانا، فإنها بعد الأكل تصير دمًا ثم نطفةً ثم إنْ وقعتْ في الرحم تصير علقةً ومُضْغَةً وإنسانا، ومن ههنا يُعلم أنَّ الاستعدادَ يختلف بالقُرْب والبعد، فإنَّ النطفةَ أقربُ للإنسانية من الأغذية.

ويُفَرَّق بين الإمكانين بوجوهٍ ثلاثة: الأول: أنَّ ما بالقوةِ لا يكون بالفعل، لكونها قسيمةً له، بخلاف الممكنِ فإنه كثيرًا ما يكون بالفعل. الثاني: أنَّ القوةَ لا تنعكس إلى الطرف الآخر، فلا يكون

---

(84) وانظر: مفتاح باب الموجهات: 41

(85) إذ القاعدةُ: أنَّ ثبوتَ شيءٍ لشيء فرعُ ثبوتِ المثبَتِ له. والعدمُ بطلانٌ محض، لا شيئيةَ له بوجه، ولهذا تقرر أيضا أنَّ المعدومَ المطلق لا خبرَ عنه، لأنه إنما يُخبَر عن شيءٍ بشيء. (بداية الحكمة: 22 – 23 ، و27 – 28) ويجيء لهذا مزيد بحث عند الكلام في الدائمة المطلقة.

(86) حاشية العطار على الخبيصي: 271

الشيءُ بالقوة في طرفَي وجودِه وعدمه، بخلاف الممكنِ بالمعنى الأول، فإنه ممكنٌ أنْ يكون وممكنٌ أنْ لا يكون، وإنما لم تَنعكس القوةُ لأنها لو انعكستْ لَزِمَ ارتفاعُ الطرفين، لكن التالي باطل، بيانُ الملازمةِ: أنَّ القوة: إمكانٌ يُقارِن العدم، فلو كانَا بالقوة يكون الطرفان مقارنين للعدم، فيلزم ارتفاعُ الوجودِ والعدم، وهو محال. الثالث: أنَّ ما بالقوة إذا حصل بالفعل فقد يكون بتغيُّرِ الذات، كما في قولنا: "الماءُ بالقوةِ هواءٌ"(87)، وقد يكون بتغيُّرِ الصفات، كما في قولنا: "الأميُّ بالقوة كاتب"، بخلاف الممكن بالمعنى الأول، فيكون بينهما عمومٌ من وجه، لِتَصادُقِهما في الصورة الثانية، وصِدْقِ القوة بدون الإمكان في الصورة الأولى، لصِدق: "لا شيءَ من الماء بهواءٍ بالضرورة"، فلا يصدق: "الماء هواء بالإمكان"، وصِدق الإمكان بدون القوة حيث تكون النسبةُ فعلية(88).

ثم سميت القضية "مطلقة" كما قال السعد: لأنَّ المطلقةَ في الأصل ما لا تكون مقيدةً بجهةٍ من الجهات، وهي تعم الفعلياتِ والممكنات، لكن لما كان المفهومُ من القضية عُرْفًا ولغة أنها ما تكون النسبةُ فيها فعليةً، خصوا المطلقةَ بهذا، وخرجت الممكنات(89).

فيكون لفظُ "المطلقة" قد أُخِذ في اسمِها اعتبارًا لاسم المطلق في المقيَّد(90).

قال السعد: فالمطلقة بالمعنى الأصلي ليست من الموجهات، وهو ظاهر(91).

وههنا سؤال: وهو أنَّ الفعل كيفيةٌ للنسبة، فلو كانت المطلقةُ مفهومُها ما ذُكِر كانت موجهةً، فيكون مفهومُ غيرِ الموجهة موجهة.

---

(87) وهذا جارٍ على عدم تماثل الأجسام كما لا يخفى.

(88) شرح المطالع: 2/ 96 ، وحاشية العطار على الخبيصي: 271 – 272 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 267 – 268 ، ومفتاح باب الموجهات: 42 – 43 .

(89) شرح الشمسية للسعد: 238

(90) رسائل الرحمة: 238 – 239

(91) شرح الشمسية للسعد: 238

قال القطب الرازي: والحقُّ في الجوابِ أنَّ الفعلَ ليس كيفيةً للنسبة، لأنَّ معناه ليس إلا وقوعَ النسبة، والكيفيةُ لا بد أن تكون أمرًا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم، فإنَّ الجهةَ جزءٌ آخِرٌ للقضيةِ مغايرٌ للموضوع والمحمول والحكم، وإنما عَدُّوا المطلقةَ في الموجهات بالمجاز، كما عدوا السالبةَ في الحمليات والشرطيات.

فإن قلت: فعلى هذا الممكنةُ إنْ كان فيها حكمٌ لم يكن بينها وبين المطلقةِ فرقٌ، وإلا لم تكن قضيةً، لما ثبت أنها لا تتحقق إلا بعد تحقُّق الحكم.

فنقول: لا حكمَ في الممكنة بالفعل، فإنَّا إذا قلنا: "الإنسان كاتبٌ بالإمكان العام"، فليس الحكمُ فيها إلا بسلب الضرورة عن الجانب المخالف، وأما الحكمُ في الجانب الموافِق فلم يُتعرض له حتى يحتمل أنْ يكون واقعًا وأن لا يكون. فالمطلقةُ هي القضية بالفعل، وأما الممكنة فليست قضيةً إلا بالقوة، وليس فيها إيجابٌ وسلب وموضوع ومحمول بالفعل بل بالقوة. ومن هنا تراهم يقولون: المطلقة مغايرةٌ للممكنة بالذات والمفهوم معًا.

فإن قلت: مرادُهم بالقضية إنْ كان القضية بالفعل، فلا تكون الممكنة قضية، وإن كان ما هو أعم، فمتى تصورنا الموضوعَ والمحمول والنسبةَ بينهما، فهناك حكمٌ بالقوة، فيجب أنْ يكون قضية وتصديقا، وما قال به أحد.

فنقول: المرادُ بها الأعم، وقد صرحوا بأنَّ الموضوعَ والمحمول والنسبةَ بينهما قضيةٌ(92)، أو لا ترى أنهم عَدُّوا المخيَّلات(93) في القضايا ولا حكمَ فيها بالفعل(94).

---

(92) تقدم أولَ الرسالة بيانُ أنَّ القضيةَ لا تتم إلا بالحكم، فراجعه.

(93) وهي القضايا التي تُخيِّل فتَتأثر النفسُ منها إما قَبْضًا فتنفر أو بسطا فترْغَب أو نحوهما، سواء كانت مسلَّمة أو غير مسلمة، صادقة أو كاذبة، كما إذا قيل: الخمر ياقوتة حمراء سيالة، انبسطت النفسُ ورَغِبَتْ في شربها، وإذا قيل: العسل مِرَّةٌ مُقَيِّئة، انقبضت ونفرت عن أكله.

(94) شرح المطالع: 2/ 99 – 100

قال السعد في شرح الشمسية: قيل: الفعلُ ليس إلا وقوعَ النسبةِ الذي هو مفهومُ الحكمِ لا كيفيتُه، فالمطلقةُ بهذا المعنى أيضا خارجةٌ عن الموجهات، والممكنة خارجة عن القضايا، لأنه لم يُحكَم فيها بوقوع النسبة بمعنى الثبوتِ بالفعل.

**وفيه نظر**، لأنَّ قولَنا: كل (ج) هو (ب) بالإمكان، يشتمل على حكمٍ ورابطةٍ لا محالة، ومفهومُه أنَّ (ب) ثابتٌ لـ(ج) مع انتفاءِ الضرورة عن الثبوت واللاثبوت جميعًا، أو عن اللاثبوت، ولا معنى للقضيةِ إلا أن يُحكَم بأنَّ وصفَ المحمولِ صادقٌ على ذات الموضوع، سواء كان بالفعل أو بالإمكان، فكلٌّ منهما كيفيةٌ زائدةٌ على نفس النسبة(95).

قال العطار على الخبيصي: قال الرازي في شرح المطالع: الحق أنَّ الفعل ليس كيفيةً للنسبة، لأنَّ معناه ليس إلا وقوعَ النسبة، والكيفيةُ لا بد أن تكون أمرًا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم، وإنما عَدُّوا المطلقةَ في الموجهات بالمجاز، كما عدوا السالبةَ في الحمليات والشرطيات، وأنَّ الممكنة ليست قضيةً بالفعل، لعدم اشتمالها على الحكم، وإنما هي قضيةٌ بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع والمحمول والنسبة، وعَدُّها من القضايا كعَدِّهم المخيلاتِ منها مع أنه لا حكمَ فيها بالفعل اهـ.

وأجاب المصنف (السعد) عن الأول بأنَّ فعليةَ النسبة كيفيةٌ زائدة على نفس النسبة، لأن النسبة أعم من أن تكون بالفعل أو بالإمكان، وعن الثاني بأن قولنا كل (ج) (ب) بالإمكان مشتمل على حكم ورابطة لا محالة، ومفهومه: أن (ب) ثابت لـ(ج) مع انتفاء الضرورة عن الثبوت واللاثبوت، ولا معنى للقضية إلا أن يُحكم فيها بأنَّ وصفَ المحمول صادقٌ على ذات الموضوع سواء كان بالإمكان أو بالفعل، وكلٌّ منهما كيفية زائدة على نفس النسبة.

ورَدَّه عبدُ الحكيم بأنه لا يدفع ما ذكره مِن أنَّ القضيةَ لا بد فيها من وقوعِ النسبة، ولا وقوعَ في مادة الإمكان، فإن أراد بقوله: إنَّ قولنا كل (ج) (ب) بالإمكان مشتمل على الحكم أنه مشتمل على

(95) شرح الشمسية للسعد:238

وقوع النسبة فممنوع، وإن أراد أنه مشتمل على صورة الحكم كما يُشعر به عطفُ الرابطة عليه فمُسَلَّم، لكن لا يصير به قضيةً [إلا] من حيث الصورةُ كالمخيَّلات لا بحسب الحقيقة، والذي يقتضيه النظرُ الصائبُ أنَّ الثبوتَ بطريقِ الإمكان إنْ كان مغايرًا لإمكان الثبوت، فالممكنةُ مشتملةٌ على الحكم والجهة، فتكون قضيةً موجهةً، وكذا المطلقة العامة، لكون الفعلِ جهةً مقابلة للإمكان حينئذ، وإن لم يكن مغايرا فلا حكمَ فيها. والمطلقة العامة هي القضية المطلقة، وعدُّها من الموجهاتِ باعتبار كونها في صورةِ الموجهة، لاشتمالها على قيد "بالفعل"(96).

قال في "سوانح التوجهات" فيما قرره عبد الحكيم: وهو ما خرج عن حيز الإشكال، وذلك لأنَّ حَسْمَ الإشكالِ إنما يكون إذا جَزَمْنا بأنَّ الثبوتَ على طريق الإمكان مغايرٌ لإمكان الثبوت، وهو لم يَجزم بذلك، وقولُه (وإن لم يكن مغايرًا فلا حكم الخ) لغوٌ محض، لأنه معنى كلامِ صاحب المطالع حيث قال: وإنما عُدت المطلقات في الموجهات بالمجاز الخ، بل نَقَص عنه إفادةَ وجهِ عَدِّ الممكنات من الموجهات على هذا، بل نَقَص أصلَ عَدِّها في الموجهات(97).

والذي انتهى إليه نظرُ شارح سلم العلوم عبد العلي الهندي أنَّ المطلقة ليست موجهة، فقد قال: الاصطلاحُ وقع على أنَّ القضيةَ التي حُكِم فيها بما يتبادر عند الإطلاق فحسبُ مطلقةٌ، وإنْ حكم فيها على أمرٍ زائدٍ فموجهة. ولعل السِّرَّ فيه أنَّ مطلقَ القضيةِ الدالةِ على الثبوتِ مطلقًا لا يتعلق بها غرضٌ علميٌّ، فلم يُبحثْ عنها ولم يُسَمَّ، والغرضُ إنما يتعلق بما يدل على المعنى المتبادر، أو على ما يزيد، فسُمي الأولُ مطلقة، والثاني موجهة. هذا ما يحكم به الفحصُ البالغ في كلمات المتقدمين، ولعلَّ اللهَ يُحدث بعد ذلك أمرا(98).

---

(96) حاشية العطار على الخبيصي: 272 – 273 ، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1568 – 1569 ، ودستور العلماء: 3/ 230 - 231

(97) سوانح التوجهات: 4

(98) شرح سلم العلوم: 424

فيكون عدُّها في الموجهات على سبيل المجاز كما قرر القطب الرازي، وأما السعد فيعدها موجهةً حقيقةً كما رأيت.

والحاصلُ أنَّ الجهات المعتبرة عندهم أربع: الضرورة، والإمكان، والدوام، والإطلاق.

## ( تفصيل القضايا الموجهة )

ثم القضايا الموجهة المشهورة التي جَرَتِ العادةُ بالبحث عنها: **خمس عشرة**(99).

ويرجع حاصلُها إلى أقسامٍ أربعة:

**(القسم الأول) : الضرورياتُ السبع**: وهي:

1 – [1] – **الضروريةُ المطلقة**، وهي التي حُكِم فيها بضرورةِ نسبة المحمول للموضوع(100) ما دامتْ ذاتُ الموضوعِ موجودةً، ويقال لها: **الضرورةُ الذاتية**(101)، لأنها حاصلةٌ ما دامتْ ذاتُ الموضوعِ موجودةً، نحو: "كلُّ إنسانٍ حيوانٌ بالضرورة"، فإنَّ الحكمَ فيها بضرورة ثبوت الحيوان للإنسان في جميع أوقات وجوده.

---

(99) كذا عَدَّها صاحبُ التهذيب، وبعضُهم كصاحب الشمسية عَدَّها ثلاثَ عشرة، وبعضٌ آخر كصاحب المختصر تسعَ عشرة، وآخر كصاحب الجُمَل اثنتين وعشرين، ولكلٍّ وِجْهة، وعدها صاحب سوانح التوجهات عشرين، قال: لِمَا رأيناهم ذكروا في التعاكس والتناقض ما أهملوه هنا وفي أحدهما ما أهملوه في الآخر. (سوانح التوجهات: 5)

(100) سواء كانت النسبةُ مقتضى الماهيةِ المطلقة كما في موادِّ الوجوب الذاتي، أو مقتضى أمرٍ خارجٍ كما في ثبوت لوازم الوجود الخارجيِّ أو الذهني أو المطلق للممكنات، كثبوت الحرارة للنار، والكلية للإنسان، والزوجية للأربعة، قاله الكلنبوي. (مفتاح باب الموجهات: 22) وفي جعله ثبوتَ الحرارة للنار ضروريًّا نظرٌ يجيء عند الكلام في الوقتية المطلقة، فالحرارة إنما هي من لوازم الوجود الخارجي العاديةِ لا العقلية التي يحيل العقلُ انفكاكَها عن الماهية، ووجوبُها مشروطٌ بالإرادة الإلهية. وقد أشار هو نفسُه إلى هذا. (انظر: مفتاح باب الموجهات: 18 – 19)

(101) قال كلنبوي: الضرورة الذاتية للنسبة الإيجابية الخارجية أو الحقيقية: امتناعُ انفكاكِها عن الموضوعِ مادام موجودًا في الخارج تحقيقًا أو تقديرا، وللنسبة السلبية منها: امتناع انفكاكها عن الموضوع مادام موجودا في الخارج أو معدوما، وللنسبة الإيجابية الذهنية: امتناع انفكاكها عن الموضوعِ مادام موجودا في الذهن تحقيقا أو تقديرا، وللسلبية منها هي الامتناع مادام موجودا في الذهن أو معدوما. (مفتاح باب الموجهات: 22 وانظر تمامَه إلى 23، وانظر: رسائل الرحمة: 233) وكلام الكلنبوي يشير إلى ما يجيء بحثُه عند الكلام في الدائمة المطلقة.

وإنما سميت "ضروريةً" لاشتمالها على الضرورة، أي: امتناعِ انفكاكِ النسبة بشرط وجود الموضوع. و"مطلقةً" لعدم تقييد الضرورةِ المعتبرة لا بالوصف العنواني ولا بالوقتِ الذي يُوقَّتُ به في الوقتيةِ المطلقة والمنتشرةِ المطلقة.

وقد تُطلق الضروريةُ المطلقة على ما حُكِم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أزلًا وأبدًا، كقولنا: "اللهُ تعالى حيٌّ بالضرورة الأزلية".

والأزلُ: دوامُ الوجود في الماضي، والأبد: دوامُه في المستقبل، على ما في "شرح المطالع" في بيان القضايا الموجهة، وهكذا في بعض كتب اللغة.

ثم إنَّ الضرورةَ الذاتية(102) كضرورة ثبوت الحيوان للإنسان ضرورةٌ مقيدة، لأنها ضرورةٌ في وقتِ وجوده(103)، إذْ لو لم يُوجَدِ الإنسانُ أصلًا، لم يكن حيوانًا، ولا يلزم من ذلك محالٌ،

---

(102) قال القطب: الضرورة الذاتية هي الحاصلةُ ما دامتْ ذاتُ الموضوع موجودة، وهي: 1 - إما مطلقة، كقولنا: "كل إنسان حيوان بالضرورة"، 2 - أو مقيدة بنفي الضرورة الأزلية، 3 - أو نفي الدوام الأزلي. (شرح المطالع: 2/ 84 - 85)

(103) وهو معنى (مادامت ذاتُ الموضوع موجودة) من التعريف، وعليه فقد يقال: كيف سُميت مطلقة وهي مقيدةٌ بهذا القيد؟ فأجاب العصامُ بأنَّ ذكر (مادام الذات) لإبقاء الضرورة على عمومها لا للتقييد، ورَدَّه عبد الحكيم بأنَّ هذا التوجيهَ مبنيٌّ على عدم الفرق بين اعتبار القيد في المفهوم وفيما صدق عليه المفهوم، ولم يفهم أنه في التعريف للإخراج، فكيف لا يكون تقييدا. (العطار على الخبيصي: 258 - 259)

قلت: وقد يندفع الإشكالُ بأن نقول: قد صرحوا بأنَّ علةَ التسمية هي كونُ القضيةِ مطلقةً عن التقييدِ بوصفِ الموضوع أو وقتٍ من أوقاته المعينة أو المنتشرة، لا كونُها مطلقةً عن كل قيد، ولا بدعَ في كون الشيء مطلقا باعتبارٍ ومقيدا باعتبارٍ آخر، قال القرافي في "التنقيح" : التقييد والإطلاق أمران اعتباريان، فقد يكون المقيدُ مطلقًا بالنسبة إلى قيدٍ آخر، كالرقبة المملوكة: مقيدةٌ بالملك مطلقة بالنسبة إلى الإيمان، وقد يكون المطلق مقيدا، كالرقبة: مطلقة وهي مقيدة بالرق اهـ.

بخلاف الضرورةِ الأزلية، كضرورةِ ثبوتِ المحمول له تعالى، فإنها ضرورةٌ غيرُ مقيَّدةٍ بشرط، فإنَّ انتفاءَ ثبوتِ المحمول له تعالى مستحيلٌ لذاته(104).

**(فائدة)** : قال في "شرح المطالع" : إذا قيل: ضرورية، أو ضرورية مطلقة، أو قيل: كل (ج) (ب) بالضرورة، وأُرسِلتْ غيرَ مقيَّدةٍ بأمرٍ من الأمور، فعلى أيةِ ضروريةٍ تقال؟ فقال الشيخ في "الإشارات" : على الضرورية الأزلية، وقال في "الشفاء" : على الضرورية الذاتية(105).

وإنما لم تُطلق الضروريةُ المطلقة على غيرهما لأنَّ غيرَهما من الضرورياتِ مشتملٌ على زيادةٍ في الوصفِ والوقتِ هي كالجزء من المحمول، فإذا قلنا: "كل كاتبٍ متحركُ الأصابع بالضرورة بشرط الكتابة"، فتَحَرُّكُ الأصابعِ حالةَ الاتصافِ بالكتابة ضروريُّ الثبوتِ للكاتب، وكذا إذا قلنا: "كل قمر منخسفٌ وقتَ الحيلولة بالضرورة"، فالانخسافُ في هذا الوقتِ ضروري(106).

فإن قلت: شرطُ وجودِ الذات أيضا كالجزء من المحمول، فإنا إذا قلنا: "كل إنسانٍ حيوان بالضرورة مادام الإنسانُ موجودا"، فالحيوانُ في أوقاتِ وجود الإنسان ضروريٌّ.

فنقول: وجودُ ذاتِ الموضوع شرطٌ لانعقاد القضية لا للضرورة، فهو إنما يجب لا من جهة الضرورة بل من جهة القضية، بخلاف سائر الضروريات(107).

ثم ما في تعريف الضرورية المطلقة مِن التقييدِ بـ(مادامت ذاتُ الموضوع موجودة) فيه إشارةٌ إلى أنَّ الضروريةَ المطلقة هي الذاتيةُ على ما في "الشفاء"، لا الأزلية على ما في "الإشارات"، قاله السعد في شرح الشمسية(108).

---

(104) وانظر: مفتاح باب الموجهات: 6 وما بعدها، ونهاية الحكمة: 1/ 78 – 79

(105) وانظر: دستور العلماء: 2/ 191

(106) يجيء ما في هذا عند الكلام في الوقتية المطلقة.

(107) شرح المطالع: 2/ 89 – 90

(108) شرح الشمسية للسعد: 234 . وقال الحلي في شرح الشمسية: والشيخُ جَعَلَ هذه الضروريةَ ضروريةً مشروطة، فإنَّ الضروريةَ المطلقة هي التي تُثبت المحمولَ للموضوع أزلًا وأبدا، كقولنا: "الله عالم بالضرورة". وذهب

كما أنَّ في التقييدِ بـ(مادام) إشارةً إلى أنَّ الضرورةَ ليست وصفيةً ولا وقتيةً ولا بشرط المحمول، وفي إطلاق العبارة الصادق بأن يكون منشأ الضرورة الذات المحض أو غيره إشارةٌ إلى أنها ليست بالضرورة لأجل الموضوع، وهي أنْ يكون مَنشؤُها محضَ الذات(109).

قال السعد: فإن قيل: فالضرورة بهذا التفسير لا تنافي الممكنةَ الخاصة إذا كان محمولُها الموجود، كقولنا: "كل إنسان موجود بالإمكان الخاص"، لأن المحمول ضروريُّ الثبوت للموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة.

قلنا: لا نسلم أنَّ المحمولَ فيها ضروريُّ الثبوتِ للموضوع في جميع أوقات وجود الذات، بل بشرط وجود الذات(110).

والضروريةُ المطلقة لا تقبل التقييد(111)، لأنَّ الضرورةَ الذاتية تستلزم الضرورةَ الوصفية والدوامَ مطلقا، فلا تقبل التقييدَ لا باللاضرورة ولا باللادوام، لأنه تناقُضٌ(112).

2 – [2] – **والمشروطة العامة**، وهي التي حُكِم فيها بضرورة النسبة بشرطِ وصف الموضوع، أي: بشرط أن يكون ذاتُ الموضوعِ متصفا بوصف الموضوع، أي: يكون لوصفِ الموضوع دخلٌ في تحقُّقِ الضرورة(113).

---

قومٌ غير متحققين إلى أنَّ الضرورية هي التي يمتنع انفكاكُ المحمول فيها عن الموضوع لذاتِ الموضوع. ونحن لا نشترط هذا. (القواعد الجلية: 262)

(109) رسائل الرحمة: 232 . والأخير تقدمت إشارة الكلنبوي إليه.

(110) شرح الشمسية: 234 – 235

(111) أي: التقييد المعتبر عندهم.

(112) العطار على الخبيصي: 275

(113) أعم من أن يكون الوصف منشأ للضرورة فيها، وتسمى حينئذ بالمشروطة لأجل الوصف نحو: "كل متعجب ضاحك"، أو لا نحو: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة". (رسائل الرحمة: 234) ويجيء في الأصل مزيد بيان لهذا.

مثال الموجبة: قولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا"، فإنَّ تحرُّكَ الأصابع ليس بضروريِّ الثبوتِ لذاتِ الكاتب – أعني أفرادَ الإنسانِ مطلقا – ، بل ضرورةُ ثبوتِه إنما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة.

ومثال السالبة: قولنا: "بالضرورة لا شيءَ من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا"، فإنَّ سلب ساكن الأصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري إلا بشرط اتصافها بالكتابة(114).

واعلم أنَّ ما صَدَق عليه الموضوعُ من الأفراد الشخصيةِ والنوعية يسمى: **ذاتَ الموضوع**، ومفهومُ الموضوع – وهو المعنى الكليُّ الصادق على تلك الأفراد – يسمى: **وصفَ الموضوعِ وعنوانَه**، وسُمي عنوانًا لأنَّ به تُعرَف ذاتُ الموضوع – أي: أفرادُه – لِمَا أنَّ الكليَّ مرآةٌ لمشاهدةِ أفرادِه كما يُعرف الكتابُ بعنوانه.

والوصفُ العناونيُّ قد يكون عينَ ماهيةِ الذات – أي: الأفرادِ – إنْ كان نوعًا لتلك الأفراد، كقولنا: "كل إنسان حيوان"، فإنَّ مفهومَ الإنسانِ عينُ ماهيةِ أفراده(115)، وقد يكون جزءًا لها إنْ كان جنسًا للأفراد أو فَصْلًا لها، كقولنا: "كل حيوانٍ حساس"، فإنَّ مفهومَ الحيوان جزءُ ماهيةِ أفراده(116)، وقد يكون خارجا عنها إنْ كان خاصةً للأفرادِ أو عرضًا عاما، كقولنا: "كل ضاحكٍ أو كل ماشٍ حيوان"، فإنَّ مفهومَ الضاحك والماشي خارجٌ عن ماهية ذاتِ الموضوع(117).

وبهذا يحصل الفرقُ الجَلِيُّ بين الوصف والذات.

---

(114) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1550

(115) أي: هو تمامها، فتمايز الأفراد يكون بما هو خارجٌ عن الماهية من المشخصات.

(116) لأن الذي تحت الحيوان أنواع، تلتئم ماهيةُ كلٍّ من جنس الحيوان والفصل المميز، فليس الحيوان تمام ماهية ما تحته، فليس نوعا لها.

(117) وقد علم مما ذكر أن الماهية أخص من المفهوم، لأن مفهوم الموضوع قد يكون عين ماهية أفراده، وقد يكون جزءا من ماهية أفراده، وقد يكون خارجا عن ماهية أفراده. (الدسوقي على الخبيصي: 261)

واعلم أيضا أنَّ صِدْقَ المحمولِ باعتبار مفهومِه على أفراده أو على مفهوم الموضوع وعنوانِه غيرُ مرادٍ في القضية، بل المرادُ فيها أمران:

الأولُ: صِدْقُ الموضوعِ باعتبار عنوانِه ووصفه على أفرادِه وذاته، وهو المسمى بـ"عقد الوضع".

والثاني: صدقُ المحمولِ باعتبار مفهومه وعنوانه على أفراد الموضوع وذاته، وهو المسمى بـ"عقد الحمل"، وهذا الصدقُ هو الذي يكون باعتباره تكيُّفُ النسبةِ بكيفيةٍ مخصوصةٍ في نفس الأمر وعند العقل وفي اللفظ، المسمى اللفظُ الدالُّ عليها في القضية الملفوظة وملاحظةُ العقل إياها في القضية المعقولةِ "جهةً"، وبذلك جاءت الموجهاتُ وانقسمتْ إلى ما تراه.

ثم الأولُ، وهو اتصافُ ذاتِ الموضوع بعنوانه، قد اختلف فيه الشيخان:

فقال الفارابي: إنه بالإمكانِ المقابِل للامتناع، لا بمعنى القوةِ المقابل للفعل، أي: ما يمكن أنْ يصدق عليه العنوانُ في نفس الأمر لا بمجردِ الفرض، حتى لا يدخل الحجرُ في: "كل إنسان حيوان" مثلًا.

وقال ابن سينا: هو بالفعل وقتًا ما، سواء كان في حال الحكم أو في الماضي أو في المستقبل، لكن لا بحسب الخارج بل بأنْ يَفرضه العقلُ متصفا به بالفعل.

فإذا قيل: "كل أبيض كذا"، دخل فيه الزنجيُّ مطلقًا عند الفارابي، وبشرط أن يَفرضه العقلُ أبيضَ بالفعل عند ابن سينا.

قال المحققون: والمتبَعُ رأيُ ابنِ سينا، لأنَّ اللغةَ والعُرْف يساعدان عليه، إذِ المستعمَلُ فيهما إنما هو القضايا الفعلياتُ، فإنَّ غالبَ أخبارِهم حكاياتٌ لما وقع أو يقع.

وبحمل الإمكان على مقابِل الامتناع لا تفسيره بالقوة المقابل للفعل يندفع عن الفارابي ما يقال: إنه يلزم على مذهبه كَذِبُ "كل إنسان حيوان بالضرورة"، لأنَّ النطفةَ مما يمكن أنْ يكون

إنسانًا وليست حيوانا بالضرورة، فإنَّ هذا الإيرادَ مبناه حملُ الإمكانِ في كلامه بمعنى القوة المقابلة للفعل، قال القطب الرازي: وهو مغالطةٌ بحسب اشتراك الاسم(118).

هذا وقد صرح عبد العلي الهندي بأنَّ مقصودَ ابنِ سينا: أنَّ الأفرادَ التي اتصفتْ بالفعل في نفس الأمر بعد فَرْضِ الوجود بالبياض، سواء كانتْ موجودةً في نفس الأمر أو معدومة، داخلةٌ في كل أبيض، وما هو غيرُ موصوفٍ به دائما، سواء كان موجودا أو معدوما، لكن يمكن له البياضُ، غيرُ داخل، وإنْ فَرَضَه العقلُ متصفًا به غير مطابق، بخلاف الفارابي، وليس المرادُ بالجعل جَعْلَ الاتصافِ واختراعَه، بل جعل وجود الأفراد وفرضه، ليتمكن العقلُ من اعتبار اتصافِه في الواقع بالعنوان بالفعل(119).

**(تنبيه)** : قال ابن مرزوق: إذا كان المحمولُ ضروريَّ الثبوتِ للموضوع بحسب الوصف، فلا يُنافي أنْ يكون ضروريًّا له بحسب الذات، فنحو: "كل كاتب إنسان بالضرورة ما دام كاتبا" صادق، ولا عبرةَ بما يُعطيه المفهومُ مِن سَلْب الإنسانيةِ عن الكاتب إذا فارقته الكتابة، لأنَّ القومَ لا يُعَرِّجُون على المفهوم في القضايا ويَتركون الاحتمال، ويقولون: إنْ لم يُصرَّحْ في المشروطة بما يدل عليه المفهومُ مِن أنَّ المحمولَ لا يدوم للموضوع بحسب ذاته، فهي العامة، وإلا فهي الخاصة(120).

ثم سميتْ هذه القضيةُ "مشروطةً" لاشتمالها على شرطِ دوام الوصف، و"عامةً" لأنها أعمُّ من المشروطة الخاصة الآتية، لتقييدِ الخاصة بما ينفي احتمالَ دوامِ الوصف وهو اللادوام.

قال في "سوانح التوجهات" : فإن قلت: لا حاجةَ إلى هذا الشرطِ (يعني: دوامَ الكتابة)، لأنَّ المحكومَ عليه في القضية هو الكاتب، فالشرطُ مأخوذٌ من لفظه.

---

(118) شرح المطالع: 2/ 44 و57 – 60 ، وشرح الشمسية للسعد: 217 ، وحاشية العطار على الخبيصي: 260 ، وسوانح التوجهات: 4

(119) شرح سلم العلوم: 387 ، وانظر: نفائس الدرر لليوسي: 374 – 376

(120) نفائس الدرر لليوسي: 419 ، وانظر: حاشية العطار على الخبيصي: 364

قلنا: تقدم لك أنَّ المرادَ في القضيةِ هو صدقُ المحمولِ على أفراد الموضوعِ وذاتِه فقط بدون وصفِه العنواني، وإنما وصفُه العنواني آلةٌ لملاحظةِ الذات المحكوم عليه، فالكاتبُ في المثال كنايةٌ عن الذاتِ التي تصلح لأنْ يَصدقَ عليه لفظُ "الكاتب" وقتًا ما، فالملاحَظُ وقتَ الحكمِ هو خصوصُ الذات، فلولا الشرطُ لتُوُهِّمَ ضرورةُ المحمولِ للموضوع مادام ذاتُ الموضوع، فتَرجع للضرورية الذاتية، وليس كمذهب النحاة مِن أنَّ اسمَ الفاعلِ حقيقةٌ في المتلبِّسِ بالحدث بالفعل(121).

وقد تُطلق "المشروطةُ العامة" على القضيةِ التي حُكِم فيها بضرورة النسبة في جميع أوقاتِ ثبوت الوصف للموضوع، نحو: "كل كاتب حيوان، أو ليس بأسد، بالضرورة مادام كاتبا"، وتسمى "المشروطةَ في وقتِ الوصف"، فيكون القيدُ المذكورُ فيها عندئذ ظرفًا لا شرطًا للحكم.

والفرقُ بين هذه وتلك: أنَّ تلك يجب أنْ يكون للوصف فيها مدخلٌ في الضرورة، بخلاف هذه، فإنَّ الحكمَ فيها بامتناع الانفكاك في وقته، فيجوز أنْ يَستنِد إلى علةٍ غيرِه، فقيدُ (في جميع أوقات ثبوت الوصف) في الثاني أعمُّ من أن يكون للوصف مدخلٌ في تحقُّقِ الضرورة أو لا، كما قال القطب(122).

فقولُك: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا" بالمعنى الأول صادق، وبالمعنى الثاني كاذب، لأنَّ حركةَ الأصابع ليست ضروريةً للإنسان في وقتِ كتابته، وهو وقتُ الظهرِ مثلًا، إذ الكتابةُ التي هي شرطُ تحقُّقِ الضرورةِ ليست ضروريةً لذاتِ الكاتب في شيءٍ من الأوقات، فما ظنُّك بالشيء الذي هو مشروطٌ بالكتابة وهو حركةُ الأصابع، قال السعد: إنَّ الكتابةَ التي هي شرطُ التحرُّكِ لما لم تكن ضروريةً في شيء من الأوقات، لم يكن التحركُ المشروطُ بها ضروريًّا في شيء من الأوقات، لأنَّ جوازَ الخلو عن الشرط دائما يُوجب جوازَ الخلو عن المشروط دائما(123).

---

(121) سوانح التوجهات: 6

(122) القطبي مع السيد: 280 ، وانظر: رسائل الرحمة: 236

(123) شرح الشمسية: 243 ، وانظر: مفتاح باب الموجهات: 18

والذي حرره الشريف الجرجاني في الفرق بين القضيتين: أنَّ المشروطةَ إذا اعتُبرتْ بشرط الوصف، كان ضرورةُ نسبةِ المحمول – إيجابًا أو سلبا – بالقياس إلى ذات الموضوع مأخوذًا مع وصفه، فالضرورةُ إنما هي بالقياس إلى مجموع الذات والوصف، وإذا اعتُبرتْ مادام الوصفُ، كان الوصفُ هناك معتبَرًا على أنه ظرفٌ للضرورةِ لا جزءٌ لما نُسِب إليه الضرورة، وإلا لزم اعتبارُ الوصف مرتين: مرةً جزءً لما نُسب إليه الضرورة، ومرة ظرفا للضرورة، فيصير المعنى: أنَّ نسبةَ المحمولِ ضروريةٌ لمجموع ذاتِ الموضوع مع وصفه في جميع أوقات وصفه، ولا فائدةَ لاعتبار الظرف ههنا.

فتعين أنه إذا اعتُبرتْ مادام الوصفُ كان ضرورةُ نسبة المحمول إلى ذات الموضوع فقط، وحينئذ إنْ لم يكن الوصفُ الذي له مدخلٌ في تحقُّقِ الضرورة ضروريًّا لذات الموضوع حالَ ثبوتِه له – كالكتابة – صدقتِ المشروطةُ العامة بشرط الوصف دون مادام الوصف، وإنْ كان ضروريًّا له في زمان ثبوته له صدقتِ المشروطةُ بالمعنيين معًا(124)، كقولك: "كل منخسف فهو مظلم مادام منخسفا"، سواء أريد منه بشرط كونه منخسفا أو مادام منخسفا بلا اعتبار الاشتراط، بناءً على أنَّ الانخسافَ ضروريٌّ للقمر في وقتٍ معين – وهو وقتُ حيلولةِ الأرض بينه وبين الشمس – فإنَّ نسبةَ الإظلام إلى مجموع القمر ووصف الانخساف كان ضروريا له، وإن نسبته إلى ذات القمر كان أيضا ضروريا له في وقت الانخساف، لأنَّ القمر في ذلك الوقتِ يستحيل وجودُه بلا انخسافٍ – على ما زعموا(125) – ، فذاتُ القمر مستلزمٌ للمجموع مِن ذاتِه ووصفِ الانخساف، وهذا

---

(124) قال العطار: وجهُ صدقِهما فيما ذكر: أنه لما كان لوصف الموضوع دخلٌ في ضرورة المحمول، كان ذلك مصحِّحًا لكونها مشروطةً بمعنى الظرف، فإنَّ الظرفَ لا يُوجب كونَ المظروف ضروريًّا إلا إذا كان هو ضروريًّا في نفسه. (حاشية الخبيصي: 264)

(125) أي: الفلاسفة الزاعمين لإيجاب الباري تعالى، قال الشيخ عبد الكريم المدرس: فإنه على هذا يكون الانخسافُ ضروريًّا في وقتِ الحيلولة للقمر، لا يكون فيه دخلٌ واختيارٌ للقمر، ولا للفاعل الواجب تعالى عما يقولون علوا كبيرا، وأما على المذهب الصحيح من اختيار الواجب تعالى في كل شيء، فالانخسافُ للقمر من الأوصاف

المجموعُ مستلزمٌ للإظلام، ومستلزمُ المستلزمِ مستلزمٌ، فذاتُ القمر في ذلك الوقت مستلزمٌ للإظلام.

فظهر بذلك أنَّ النسبةَ بين معنيي المشروطةِ هي العمومُ من وجه، وهذا الكلامُ محقَّقٌ، وقد أخطأ فيه كثيرون، وزعموا أنَّ النسبةَ بينهما العمومُ مطلقا، لأنَّ مادام الوصفُ أعمُّ مطلقا(126).

قال السيالكوتي: منشأُ زعمِهم: إما عدمُ الفرقِ بين الشرط والظرف، وإما بالنظر إلى أنَّ الثبوتَ في وقتِ الوصف لا بد له مِن علة، فثبوتُ الوصف في ذلك الوقت ضروريٌّ، وقد عرفتَ أنَّ النظرَ في النسبة إلى مجرد مفهوم القضية. انتهى(127).

وقد تطلق "المشروطةُ العامة" على قضية ثالثة، وهي التي حُكِم فيها بضرورة النسبة لأجل الوصف، فيكون منشأُ الضرورةِ نفسَ الوصف، كقولنا: "كل متعجبٍ ضاحكٌ بالضرورة مادام متعجبا".

قال في "شرح المطالع" : الضرورةُ الوصفية: هي الضرورةُ باعتبار وصف الموضوع.

وتطلق على ثلاثة معان:

1 - "الضرورة **ما دام الوصف**"، أي: الحاصلةُ في جميع أوقاتِ اتصاف ذاتِ الموضوع بالوصف العنواني، كقولنا: "كل كاتب إنسان بالضرورة ما دام كاتبا".

2 - و"الضرورة **بشرط الوصف**"، أي: يكون للوصف مدخلٌ في الضرورة، كقولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا".

---

الاختيارية للباري تعالى وإنْ كان اضطراريًّا للقمر. (رسائل الرحمة: 234، وانظر: مفتاح باب الموجهات: 18 — 19 ، وانظر فيه أيضا: 33 — 34) ويجيء مزيد بحث لهذا عند الكلام في الوقتية المطلقة.

(126) السيد على القطبي: 280 — 281 ، وانظر: شرح الشمسية للسعد: 236 — 237 ، ودستور العلماء: 3/ 184 - 185 ، وحاشية العطار على الخبيصي: 263 — 264

(127) حاشية العطار على الخبيصي: 265

3 - و"الضرورة **لأجل الوصف**"، أي: يكون الوصف منشأ الضرورة، كقولنا: "كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجبا"(128).

وقد عرفت ما حققه السيد من النسبة بين التي بشرط الوصف والتي ما دام الوصف.

أما التي بشرط الوصف بالنسبة للتي لأجل الوصف فهي أعمُّ منها، قال القطب: لأنه متى كان الوصفُ منشأَ الضرورةِ، يكون للوصفِ مدخلٌ فيها، ولا ينعكس، كما إذا قلنا في الدهن الحار: "بعض الحار ذائبٌ بالضرورة"، فإنه يصدق بشرط وصف الحرارة، ولا يصدق لأجل الحرارة، فإنَّ ذاتَ الدهن لو لم يكن له دخلٌ في الذوبان وكفى الحرارةُ فيه، كان الحجر ذائبا إذا صار حارًّا(129)، قال عبد الكريم المدرس: فالحرارةُ علةٌ ناقصة(130)، لأنَّ المقتضي للذوبان ليس مجردَ الحرارة، بل هي والدهنية(131).

---

(128) شرح المطالع: 2/ 86 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1113 ، وانظر: شرح الشمسية للسعد: 236

(129) شرح المطالع: 2/ 86 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1113

(130) العلة: ما يَصْدُرُ عنه أمرٌ: إما بالاستقلالِ إنْ كانت تامة، أو بانضمامِ غيرِه إليه إنْ كانت ناقصة. والمعلولُ: الأمرُ الذي صَدَر. فالعلةُ التامة: جميعُ ما يَتوقف عليه الشيء، والعلة الناقصة: بعضُه. فيدخل في العلة التامةِ الشرائطُ وزوالُ المانع، وليس المرادُ من دخول عدمِ المانع في العلة التامة أنَّ العدمَ يفعل شيئا، بل المرادُ به أنَّ العقلَ إذا لاحَظَ وجودَ المعلول لم يَجِدْهُ حاصلًا دون عدم المانع، قاله الأصفهاني في شرح التجريد. (العطار على المحلي: 2/ 511)

وقال التهانوي: عدمُ المانع ليس مما يتوقف عليه التأثيرُ حتى يُشارِك الشرطَ في ذلك، **بل هو كاشفٌ عن شرطٍ وجودي**، كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو الشرطُ في تجفيف الثياب، وعَدُّه مِن جملة الشروط نوعٌ من التجوز. (كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1213)

والمؤَثِّر: ما له تأثيرٌ في الشيء، إما تام فهو العلة التامة، أو غير تام فهو العلة الناقصة. والمرادُ بالتأثير التامِّ عدمُ الاحتياج في إيجاد المعلول إلى شيءٍ آخر. (دستور العلماء: 3/ 265)

(131) رسائل الرحمة: 235

وهذا إنما يتم إذا أريد بالمَنْشئيةِ العليةُ التامة، فمعنى كونِ الوصف منشأَ الضرورةِ كونُه علتَها التامة، وإلا مُنِع، ولذلك قال السعد في شرحه على الشمسية عقبه: وفيه نظر، وجاء في حاشية الأصل منه: وجهُ النظر منعُ الملازمة، والسندُ: أنه إنما يلزم لو كان المنشئيةُ علةً تامة للضرورة(132).

وقد صرح شارح سلم العلوم عبد العلي الهندي بأنها العلةُ التامة، فإنَّ البَهاري قال: إنْ حُكِم فيها باستحالة انفكاك النسبة ما دام الوصفُ فمشروطةٌ عامة، فقال الشارح: (ما دام الوصف) وهو يمكن على ثلاثةِ أوجه: الأول: ما يكون الوصفُ فيه شرطا، الثاني: ما يكون الوصف فيه علةً مُوجِبة، الثالث: ما يكون زمانُه ظرفَها، والمعتبر هو الأول(133).

وقال العطار على ما قرره القطب: فيه نظر، لأنَّ المدخليةَ المعتبرةَ في مشروطة الشرط: إن كانت بمعنى المدخلية التامة لضرورة المحمول، كذبتْ في المثالِ المذكور أيضا، وإن كانت بمعنى مطلق المدخلية فيقال: المرادُ من المنشئية أيضا كذلك، فلا فرقَ، فالحقُّ رجوعُهما لمعنًى واحدٍ عند التدبر، ولذلك عبر الشارحُ (الخبيصي) وغيرُه في مشروطة الشرط بالمدخلية دون المنشئية، فليتأمل(134).

لكن إذا كان المرادُ بالمدخلية في التي بشرط الوصف مطلقَ المدخلية، كما هو قضيةُ المثال، وكان المرادُ بالمنشئية في التي لأجل الوصفِ المنشئيةَ التامة، كما صرح شارحُ سلم العلوم= تحقق الفرق، وتمت نسبةُ العموم والخصوص المطلق كما قرر القطب.

3 – [3] – **والمشروطة الخاصة،** وهي التي حكم فيها بضرورة النسبة بشرطِ وصف الموضوع وقُيدتْ باللادوام الذاتي.

فالمشروطة الخاصة هي المشروطة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات، فهي من القضايا الموجهة المركبة، بخلاف المشروطةِ العامة فإنها من القضايا الموجهة البسيطة.

---

(132) شرح الشمسية للسعد: 236

(133) شرح سلم العلوم: 414

(134) حاشية العطار على الخبيصي: 262 – 263

والمركبةُ من الموجهات هي: التي لا يكون فيها حكمٌ واحدٌ بل حكمان، أحدُهما إيجابٌ والآخر سلبٌ(135)، وتُقابلها البسيطة وهي: ما لا يكون فيه إلا حكمٌ واحدٌ إيجابٌ أو سلب(136).

وحقيقةُ المركبة: قضيةٌ بسيطةٌ قُيِّدتْ باللادوام **الذاتي** أو اللاضرورة **الذاتية**(137)، ولهذا قال في "سوانح التوجهات" : المركبات هي كلُّ ما فيها لفظةُ "لا دائما" أو "لا ضرورة" اهـ ، وهذا ضابطُ المركباتِ لفظًا ومعنًى، وأما إذا راعَيْنا مطلقَ التركيبِ فنزيدُ الممكنةَ الخاصة فإنَّ تركيبَها في

---

(135) بشرط أن لا يكون الجزء الثاني فيها مذكورًا بعبارةٍ مستقلة، أي: دالةٍ بالمطابقة على ذلك الجزء، بل بعبارة مشيرة إليه بنوع إشارة، فإنه لو كان مذكورا بعبارة مستقلة لا يسمى في الاصطلاح قضيةً مركب. (اليزدي على التهذيب مع فرح التقريب: 162 – 163)

(136) أُورِد عليه أنَّا إذا قلنا في السالبة الضرورية: "لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة" مثلا، تحقق قضيتان: سالبة هي: لا شيء من الإنسان بحجر، وموجبة هي: أن هذه النسبة السلبية ضرورية، فيختل التعريفان طردا وعكسا، وأجاب العصام بأنَّ المعتبَر الاشتمالُ على حكمين متفِقين في الموضوع والمحمول، وقال عبد الحكيم: الثاني ليس جزءا من القضية بل هو مستفاد من تقييد الحكم السلبي بقيد الضرورة بطريق اللزوم، فلا حاجةَ إلى التقييد بكون الطرفين متحدين في الحكم المختلف. (العطار على الخبيصي: 257)

واللوازم كثيرا ما تكون غيرَ مقصودة، ولهذا لَمَا عَرَّف الشيخ المدرس المركبة، قيدها بكون الحكم الثاني فيها مقصودًا كالأول، قال: وإنما تعرضتُ لكون النسبةِ الثانية مقصودةً كالأولى، للاحتراز عن القضية البسيطة نحو: "لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة"، فإنه يستفاد هنا ثبوتُ ضرورةِ السلب، لكن ذلك ليس بمقصودٍ، وإنما المقصودُ السلبُ الضروري اهـ . وقد قال ابن تيمية: ليس المرادُ بدلالة الالتزام أنَّ المتكلِّمَ قَصَد أنْ يَدُلَّ المستمِعَ بها، فإنَّ هذا لا ضابِطَ له، بل المرادُ أنَّ المستمِعَ يَستدِل هو بثبوت معنى اللفظ على ثبوت لوازمه، وهي دلالةٌ عقلية، تابعةٌ للدلالة الإرادية، وجُعِلتْ من دلالة اللفظ لأنه دل على اللازم، بتوسُّطِ دلالتِه على الملزوم. (درء التعارض: 10/ 122)

(137) ومعنى اللادوام الذاتي: هو أن النسبة المذكورة في القضية ليست دائمة مادامت ذاتُ الموضوع موجودة، فيكون نقيضها واقعا في زمان من الأزمنة، فيكون إشارة إلى قضية مطلقة عامة مخالفة للأصل في الكيف. وأما اللاضرورة الذاتية فمعناها: أن النسبة المذكورة ليست ضروريةً مادامت ذات الموضوع موجودة، فيكون هذا حكما بإمكان نقيضها، لأن الإمكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل كما مر، فيكون مفاد اللاضرورة الذاتية ممكنة عامة مخالفة للأصل في الكيف. (اليزدي على التهذيب مع فرح التقريب: 164 – 166)

المعنى لا في اللفظ، كما يجيء في محله، ولهذا قال اليوسي: الضابطُ: أنَّ ما اشتمل على التعبير بـ"لا دائم" أو بـ"لا ضرورة"، أو كان فيه إمكانٌ خاص= هو المركَّبُ، وما سواه بسيط(138).

ونَبَّهَ في "الشمسية" على أنَّ التركيبَ لا يُشترط كونُه في اللفظ، فقال في تعريف المركبة: هي التي حقيقتُها تركبتْ من إيجابٍ وسلب، قال القطب: وإنما قال: "حقيقتُها" – أي: معناها – ولم يقل: "لفظُها"، لأنه ربما تكون قضيةٌ مركبةً ولا تركيبَ في اللفظِ من الإيجاب والسلب، كقولنا: "كل إنسان كاتبٌ بالإمكان الخاص"، فإنه وإنْ لم يكن في لفظِه تركيبٌ إلا أنَّ معناه أنَّ إيجابَ الكتابةِ للإنسان ليس بضروريٍّ – وهو ممكنٌ عام سالب – وأنَّ سلب الكتابة عنه ليس بضروري – وهو ممكن عام موجب – فهو في الحقيقة والمعنى(139) مركَّبٌ وإنْ لم يوجدْ تركيبٌ في اللفظ(140)، بخلاف ما إذا قيَّدْنا القضيةَ باللادوام واللاضرورة، فإنَّ التركيبَ حينئذ في القضية بحسب اللفظ أيضا(141).

وإنما اقتضى التقييدُ التركيبَ لـ(أنَّ اللادوامَ إشارةٌ إلى مطلقةٍ عامةٍ واللاضرورةَ إشارةٌ إلى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية موافقتي الكَمية(142) للقضية المقيدةِ بهما)، كما في "الشمسية"(143).

---

(138) نفائس الدرر لليوسي: 414

(139) والمعنى دلت عليه الجهةُ المذكورة، ولهذا قال السعد: ويُعنى بالمركبة ما يكون صفتُها مركبةً من الإيجاب والسلب، إما باعتبار اللفظ، كقولنا: "كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائما"، أي: لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل، وإما باعتبار دلالة الجهة، كقولنا: "كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص"، فإنه في معنى: كل إنسان كاتب لا بالضرورة، ولا شيء من الإنسان بكاتب لا بالضرورة. (شرح الشمسية: 234)

(140) قال الشيخ عبد الكريم المدرس: وإنما قلنا: حقيقتُها، إذ قد لا يكون تركيبٌ لفظًا، نحو: "كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص"، عوضًا عن قولهم: "كل إنسان كاتب بالإمكان العام لا بالضرورة الذاتية" اهـ.

(141) القطبي مع السيد: 278 ، وانظر: شرح الشمسية للسعد: 247

(142) أما المخالفة في الكيف فقد تقدم بيانُ وجهها قريبًا في الهامش، عند بيان معنى اللادوام واللاضرورة الذاتيين، وأما الموافقة في الكمية فلأنَّ الموضوعَ في القضية المركبة واحدٌ قد حُكِم عليه بحكمين مختلفين بالإيجاب

ثم إنما يُلتجأ إلى التركيب عندما تُستعمل قضيةٌ عامة تحتمل وجهين: الضرورة واللاضرورة، أو الدوام واللادوام، فيراد بيانُ أنها ليست بضروريةٍ أو ليست بدائمة، فيضاف إلى القضية مثلُ كلمةِ "لا بالضرورة" أو "لا دائما".

مثل ما إذا قال القائل: "كل مُصَلٍّ يتجنب الفحشاءَ بالفعل"، فيحتمل أن يكون ذلك ضروريا يَمتنع انفكاكُه عنه، ويحتمل ألا يكون ضروريا، فلأجل دفع الاحتمال ولأجل التنصيص على أنه ليس بضروريٍّ تُقَيَّدُ القضيةُ بقولنا "لا بالضرورة".

كما يحتمل أن يكون ذلك دائما ويحتمل ألا يكون، ولأجل دفع الاحتمال وبيانِ أنه ليس بدائم تقيد القضية بقولنا "لا دائما".

فالجزء الأول، وهو "كل مصل يتجنب الفحشاء بالفعل"، قضيةٌ موجبة كلية مطلقة عامة، والجزء الثاني، وهو "لا بالضرورة"، يشار به إلى قضيةٍ سالبةٍ كليةٍ ممكنةٍ عامة، لأن معنى "لا بالضرورة" : أنَّ تَجَنُّبَ الفحشاءِ ليس بضروريٍّ لكل مصل، فيكون مؤداه: أنه يمكن سلبُ تجنُّبِ الفحشاء عن المصلي، ويُعَبَّرُ عن هذه القضية بقولهم: "لا شيءَ من المصلي بمتجنبٍ للفحشاء بالإمكان العام".

وكذا لو كان الجزء الثاني هو "لا دائما"، فإنه يشار به إلى قضية سالبة كلية، ولكنها مطلقة عامة، لأن معنى "لا دائما" : أنَّ تجنب الفحشاء لا يثبت لكل مصل دائما، فيكون المؤدى: "لا شيء من المصلي بمتجنب للفحشاء بالفعل"(144).

---

والسلب، فإنْ كان في الجزء الأول على كل الأفراد كان في الجزء الثاني أيضا على كلِّها، وإن كان على بعض الأفراد في الأول فكذا في الثاني. (اليزدي على التهذيب مع فرح التقريب: 171)

(143) ومثله في تهذيب المنطق للسعد، وانظر عليه: حاشيتي الدسوقي والعطار: 285 – 286 ، وانظر: سوانح التوجهات: 16

(144) منطق المظفر: 152

ثم الاعتبارُ في إيجاب المركَّبةِ وسلبِها بإيجاب الجزءِ الأول وسَلْبِه، فإنْ كان الجزءُ الأول موجبا كانت القضيةُ موجبة، وإن كان سالبا كانت سالبة، والجزءُ الثاني مخالفٌ للجزء الأول في الكيف، أي: الإيجابِ والسلب، وموافقٌ له في الكم، أي: الكليةِ والجزئية.

وإنما قُيد اللادوامُ في تعريف المشروطةِ الخاصة بالذاتي، لأنَّ المشروطةَ العامة هي الضرورةُ بحسب الوصف، والضرورة بحسب الوصف دوامٌ بحسب الوصف، والدوامُ بحسب الوصف يمتنع أن يُقيَّدَ باللادوام بحسب الوصف، فإنْ قُيد تقييدا صحيحا معتبرا فلا بد أن يُقيَّد باللادوام بحسب الذات، حتى تكون النسبةُ فيها ضروريةً ودائمة في جميع أوقات وصف الموضوع، لا دائمة في بعض أوقات ذات الموضوع(145).

قال في "سوانح التوجهات" : معنى "لا دائما" فيها: نفيُ دوامِ المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالنسبة لذات الموضوع لا لوصفه، أي: إنَّ ذاتَ الموضوع بقطع النظر عن اتصافه بأيِّ صفةٍ لا يستلزم دوامَ ثبوتِ المحمول للموضوع أو دوامَ سلبه عنه، فهي لنفي الدوام الذاتي، وأما الدوامُ المستفادُ من التقييد بدوام وصف الموضوع فإنما هو بحسب الوصف لا الذات، فالضرورةُ الموجودةُ في القضية المستلزمة للدوام إنما هي بحسب الذات، فلا تَضارُبَ، وفائدةُ هذا القيدِ: إفادةُ أنَّ الوصفَ المستلزمَ للضرورة في المشروطة العامة ليس بدائمِ الذات بل ينتفي عنها في بعض الأحيان، فتنتفي الضرورةُ المستلزِمُ هو لها، لأنَّ انتفاءَ الملزومِ يستلزم انتفاءَ اللازم(146)، ولذا يُشترط في هذه المشروطةِ أنْ يكون وصفُ الموضوعِ مفارقًا للذات ليس ضروريًّا لها(147).

ومثال المشروطة الخاصة الموجبة: قولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما"، أي: لا مدة دوامِ ذات الموضوع.

---

(145) وانظر: العطار على الخبيصي: 277 ، والخبيصي: 278 – 279 ، ورسائل الرحمة: 239

(146) ولا يخفى أنَّ الملزومَ إنما يلزم من انتفائه انتفاءُ اللازم عند الاتحاد وعدم التعدد، أي: إنْ لم يكن للَّازم إلا ذاك الملزوم، فتكون النسبةُ بينهما عندئذ المساواة، فيتلازمان وجودا وعدما.

(147) سوانح التوجهات: 7 ، وانظر: رسائل الرحمة: 240

فالجزء الأول منها هو المشروطةُ العامة الموجبة، والجزءُ الآخر - أي: لا دائما - هو السالبة المطلقة العامة، إذ مفهومُ اللادوام هو قولنا: "لا شيء من الكاتب بمتحركِ الأصابع بالفعل"، لأنَّ إيجابَ المحمول للموضوع إذا لم يكن دائما كان معناه: أنَّ الإيجاب ليس متحقِّقا في جميع الأوقات، وإذا لم يتحقق الإيجابُ في جميع الأوقات تحقق السلبُ في الجملة، وهو معنى السالبةِ المطلقة العامة.

ومثال السالبة: قولنا: "لا شيء من الكاتب بساكنِ الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما"، فالجزءُ الأول مشروطةٌ عامة سالبة، والثاني مطلقة عامة موجبة، أي: قولنا: "كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل"، وهو مفهومُ اللادوام، لأنَّ السلبَ إذا لم يكن دائما لم يكن متحقِّقا في جميع الأوقات، وإذا لم يتحقق السلبُ في جميع الأوقات تحقق الإيجابُ في الجملة، وهو الإيجابُ المطلق العام، وهذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة، هكذا في القطبي(148).

وبهذا يظهر سِرُّ قولِ صاحب الشمسية: (اللادوام إشارةٌ إلى مطلقة عامةٍ) ولم يقل: "اللادوام معناه مطلقةٌ عامة"، قال القطب: لأنَّ المعنى إذا أُطلق يراد به المفهومُ المطابقي(149)، وليس مفهومُ اللادوام المطابقيُّ المطلقةَ العامة، فإنَّ لادوامَ الإيجابِ مثلًا مفهومُه الصريحُ رفعُ دوامِ الإيجاب، وإطلاقُ السلب ليس هو نفس رفعِ دوام الإيجاب، بل لازمه، فهو معناه الالتزامي، وأما اللاضرورةُ فمعناه الصريحُ الإمكانُ العام، لأنَّ لاضرورةَ الإيجابِ مثلا هو سلبُ ضرورةِ الإيجاب، وهو عينُ إمكان السلب، فلما كان إحدى القضيتين عينَ معنى إحدى العبارتين، والأخرى ليست بمعنى الأخرى بل من لوازمها، استعمل عبارة "الإشارة" لتكون مشتركة بينهما(150).

---

(148) وانظر: سوانح التوجهات: 16

(149) قال السيد: هذا كلامٌ صحيح، وجوازُ تقسيمِ معنى اللفظ إلى المطابقيِّ والتضمني والالتزامي لا ينافي ما ذكره، فإنَّ الوجودَ إذا أُطلِق يتبادر منه الوجودُ الخارجي، مع أنه يَصح تقسيمُه إلى الخارجي والذهني. (السيد على القطبي: 298)

(150) القطبي: 298

وحاصلُه أنَّ لفظَ "إشارة" إذا أُطلِق يَصلح الإتيانُ به فيما يدل عليه اللفظُ مطابقةً أو غيرَها، ولفظ "يدل" إذا أُطلق، المتبادرُ منه المعنى المطابقيُّ، فلو عَبر بـ"يدل" لفُهِم منه ما يتبادر منه، وهو غيرُ صحيح، ولا كذلك لفظُ "إشارة".

فإن قيل: فهَلَّا عبر في اللاضرورة بـ"يدل" ما دام الإمكانُ العام معناها المطابقيَّ الصريح؟ قيل: استَعمل فيه عبارةَ "الإشارة" بطريق المشاكلة(151).

4 – [4] – **والوقتية المطلقة،** وهي التي حُكِم فيها بضرورةِ النسبة في وقتٍ معيَّنٍ عَيَّنَهُ الحاكمُ مِن بين أوقاتِ وجودِ الموضوع، كقولنا: "كل قمرٍ منخسفٌ بالضرورةِ وقتَ حيلولةِ الأرض بينه وبين الشمس".

وسُميت "وقتيةً" لاعتبار تعيُّنِ الوقتِ فيها، و"مطلقةً" لعدم تقييدها باللادوام بحسب الذات النافي لاحتمال دوام الوقت(152)، ولهذا إذا قُيدتْ به حُذِفَ الإطلاقُ مِن اسمها، فكانت وقتيةً لا وقتية مطلقة.

و"المطلقة الوقتية" هي التي حُكِم فيها بالنسبة بالفعل في وقتٍ معين، فبينهما عمومٌ وخصوص مطلقا.

ثم الوقتُ: إما (**وقتُ الذات**)، أي: تكون نسبةُ المحمولِ إلى الموضوع ضروريةً في بعض أوقات وجود ذات الموضوع، كقولنا: "كل قمر منخسف بالضرورة وقتَ الحيلولة"، و"كل إنسانٍ متنفسٌ بالضرورة في وقتٍ ما"، وإما (**وقتُ الوصف**)، أي: تكون النسبة ضرورية في بعض أوقات

(151) حاشيتا الدسوقي والعطار على الخبيصي: 285- 286

(152) أما اللاضرورة فلا يصح أنْ تُقيَّد بها أصلًا، للتنافي، وذلك لأنَّ الوقتيةَ المطلقةَ ضروريةٌ، وحينئذ فلا يُعقل تقييدُها باللاضرورة، وعليه فلا يصح تعليلُ تسميتِها مطلقةً بعدم تقييدها باللاضرورة أيضا، لأنَّ صحةَ نفيِ الشيء عن شيء فرعٌ عن صحة قبوله له، وقد علمتَ أنه لا يَصِح هنا. قرره الدسوقي. (حاشية الخبيصي: 267)

اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني، كقولنا: "كل متغذٍ نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل"، و"كل نام طالب للغذاء وقتا ما من أوقات كونه ناميا"(153).

ويُشترط فيما أضيف إليه الوقتُ أنْ يكون ضروريًّا للذات في وقتٍ ما. ولذلك فالحيلولةُ للقمر عندهم ضروريةٌ في وقتٍ ما(154).

وإنما كان الانخسافُ ضروريًّا لذات القمر وقتَ ثبوتِه له، لِمَا قالوا: إنَّ وقتَ الانخسافِ هو وقتُ الحيلولة، والانخسافُ ضروريُّ الثبوتِ له في ذلك الوقت(155).

قال في "شرح المطالع" : كل ما هو ضروريٌّ في وقتِ الوصف فهو ضروريٌّ في وقت الذات، ضرورةَ أنَّ وقتَ الوصفِ وقتُ الذاتِ من غير عكس، والسرُّ في صيرورةِ ما ليس بضروريٍّ ضروريًّا في وقت، أنَّ الشيءَ إذا كان منتقِلًا من حالٍ إلى حال ومنه إلى آخَرَ وهلم جَرًّا، فربما تؤدي تلك الانتقالاتُ إلى حالةٍ تكون ضروريةً له بحسب مقتضى الذات، ومن هاهنا يُعلم أنه لا بد أن يكون للوقتِ مدخلٌ في الضرورة ولذات الموضوع أيضا، كما أنَّ للقمر مدخلًا في ضرورة الانخساف، فإنه لما كان بحيث يَقتبس النورَ من الشمس وتختلفُ تشكُّلاتُه بحسب اختلاف أوضاعه منها، فلهذا ولحيلولةِ الأرض وَجَب انخسافُه(156).

قال الدسوقي: والحاصلُ أنَّ الحكماء يقولون: إنَّ جِرْمَ القمر مُظلم، وإنَّ نُوره مستفادٌ من نور الشمس، ولا بد للقمر من حلوله في درجةٍ من الفلك بحيث تحول الأرضُ بينه وبين الشمس، فيذهب ما فيه من النور، وهو المسمى بالانخساف، وإذا لم تَحُلِ الأرضُ بينه وبين الشمس فلا يكون

---

(153) شرح المطالع: 2/ 88 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1114

(154) سوانح التوجهات: 8

(155) دستور العلماء: 3/ 185

(156) شرح المطالع: 2/ 89

منخسفًا، فالانخسافُ عندهم أمرٌ ضروريٌّ وقتَ الحيلولة وغيرُ ضروريٍّ في غير ذلك الوقت(157).

قلت: يبقى النظرُ في وجوب الانخساف عندئذ عقلًا – كما تقدم للشيخ المدرس – ، فإنَّ انتفاءَ تأثيرِ السببِ المعين للنور لمانعٍ لا يُوجِبُ عقلًا عدمَ النور، إذ قد يَخْلُفُه سببٌ آخَرُ يحصل به النور، فما الدليلُ المستلزِمُ لوجوبِ أنْ لا سببَ للنور إلا الشمس؟

والحاصلُ أنَّ سببَ الانخسافِ لا يستلزم عقلًا وجوبَ الانخساف، كيف وهو سببٌ ناقص غير تام، إذ قد تقرر أنَّ الله تعالى خالقُ كل شيء، غنيٌّ عن كل شيء، وكلُّ ما سواه فقيرٌ إليه لا يمكن أنْ يستقل باستلزامِ وجودِ شيءٍ البتة.

قال ابن تيمية: لما كان وجوبُ الوجودِ من خصائص رب العالمين، والغِنَى عن الغير من خصائص رب العالمين= كان الاستقلالُ بالفعل من خصائص رب العالمين، وكان التنزُّهُ عن شريكٍ في الفعل والمفعول من خصائص رب العالمين، فليس في المخلوقاتِ ما هو مستقِلٌّ بشيءٍ من المفعولات، وليس فيها ما هو وحدَه علةٌ تامة، وليس فيها ما هو مستغنٍ عن الشريك في شيءٍ من المفعولات، بل لا يكون في العالَمِ شيءٌ موجودٌ عن بعض الأسباب إلا يُشاركه سببٌ آخر له، فيكون – وإنْ سُمي علةً – علةً مقتضيةً سببيةً لا علةً تامة، ويكون كلٌّ منهما شرطًا للآخر، كما أنه ليس في العالم سببٌ إلا وله مانعٌ يمنعه في الفعل، فكلُّ ما في المخلوق مما يسمى علةً أو سببًا أو قادرًا أو فاعلًا أو مُؤَثِّرا= فله شريكٌ هو له كالشرط، وله معارِضٌ هو له مانع وضد، وقد قال سبحانه: {وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ}، والزوجُ يراد به: النظيرُ المماثل، والضدُّ المخالف، وهذا كثير، فما من مخلوقٍ إلا له شريكٌ ونِدٌّ، والربُّ سبحانه وحدَه هو الذي لا شريك له ولا ند ولا مثل له، بل ما شاء كان وما لم

(157) حاشية الدسوقي على الخبيصي: 265

يشأ لم يكن(158)، ولهذا لا يَستحق غيرُه أنْ يُسمى خالقا ولا ربا مطلقًا ونحو ذلك، لأنَّ ذلك يقتضي الاستقلالَ والانفرادَ بالمفعولِ المصنوع، وليس ذلك إلا لله وحده(159).

وعليه فما ثمة إلا العادةُ التي أجرى اللهُ عليها نظامَ الكواكب، وفي القدرة ما يقتضي الانخراقَ والتغيُّر والتبدل.

ولهذا صرح الغزالي في "تهافت الفلاسفة" بأنَّ أُولى مسائلِ الطبيعيات التي يُخالَفون فيها: حُكْمُهم بأنَّ هذا الاقترانَ المشاهَدَ في الوجودِ بين الأسباب والمسبَّبات اقترانُ تَلازُمٍ بالضرورة، فليس في المقدورِ ولا في الإمكان إيجادُ السببِ دون المسبَّب، ولا وجود المسبَّب دون السبب(160).

ثم قال: وإنما يلزم النزاعُ في الأولى من حيث إنه يَنبني عليها إثباتُ المعجزاتِ الخارقةِ للعادة مِن قلبِ العصا ثعبانًا وإحياءِ الموتى وشَقِّ القمر، ومَن جعل مجاري العادات لازمةً لزومًا ضروريًّا أحال جميعَ ذلك، وأَوَّلوا ما في القرآن من إحياء الموتى وقالوا: أراد به إزالةَ موتِ الجهل بحياة العلم، وأوَّلوا تلقُّفَ العصا سِحْرَ السحرة على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهاتِ المنكرين، وأما شق القمر فربما أنكروا وجودَه وزعموا أنه لم يتواتر(161).

قال الشاطبي: لما جاءت النبواتُ بخوارق العادات أنكرها مَن أصر على الأمور العادية، واعتقدها سحرا أو غيرَ ذلك، كقلب العصا ثعبانا، وفرق البحر، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه

(158) قال ابن تيمية: فالأسبابُ منه وإليه، وما من سببٍ من الأسباب إلا دائرٌ موقوف على أسبابٍ أخرى وله مُعارِضات، فالنارُ لا تحرق إلا إذا كان المحل قابلا، فلا تحرق السمندل، وإذا شاء اللهُ مَنَعَ أثرَها كما فعل بإبراهيم عليه السلام، وأما مشيئة الرب فلا تحتاج إلى غيره ولا مانع لها، بل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. (مجموع الفتاوى: 11/ 527 - 528)

(159) مجموع الفتاوى: 20/ 181 - 182 ، وانظر: بداية الحكمة: 197 — 198 ، ونهاية الحكمة: 2/ 265 - 266

(160) تهافت الفلاسفة: 233 - 234

(161) السابق: 234

والأبرص، ونبع الماء من بين أصابع اليد، وتكليم الحجر والشجر، وانشقاق القمر، إلى غير ذلك مما تبين به أنَّ تلك العوائدَ اللازمةَ في العادات ليست بعقليةٍ بحيث لا يُمكن تخلُّفُها، بل يمكن أنْ تتخلف، كما يجوز على كلِّ مخلوقٍ أنْ يصيرَ من الوجود إلى العدم، كما خرج من العدم إلى الوجود، فمجاري العادات إذًا يُمكن عقلًا تخلُّفُها، إذ لو كان عدمُ التخلُّفِ لها عقليًا لم يُمكن أنْ تتخلفَ لا لنبيٍّ ولا لغيره، ولذلك لم يَدَّعِ أحدٌ من الأنبياء عليهم الصلاةُ والسلام الجمعَ بين النقيضين، ولا تَحَدَّى أحدٌ بكون الواحدِ أكثرَ من اثنين، مع أنَّ الجميعَ فعلُ الله تعالى، وهو متفقٌ عليه بين أهل الإسلام، وإذا أمكن في العصا والبحر والأكمه والأبرص والأصابع والشجر وغير ذلك، أمكن في جميع الممكنات، لأنَّ ما وجب للشيء وجب لمثله(162).

وقال أيضا: يَصِحُّ قضاءُ العقل في كل عاديٍّ بانخراقه، مع أنَّ كونَ العاديِّ عاديًّا مطردًا غيرُ صحيحٍ أيضا، فكلُّ عاديٍّ يَفرِض العقلُ فيه خرقَ العادة فليس للعقلِ إنكارُه، إذ قد ثبتَ في بعض الأنواعِ التي اختص الباري باختراعها، والعقلُ لا يُفَرِّق بين خَلْقٍ وخلق، فلا يمكن إلا الحكمُ بذلك الإمكانِ على كلِّ مخلوق، ولذلك قال بعضُ المحققين من أهل الاعتبار: "سبحان من ربط الأسبابَ بمسبَّباتها وخَرَق العوائدَ ليتفطن العارفون"(163)، تنبيهًا على هذا المعنى المقرَّر(164).

ولتجويز العقلِ انخراقَ العادة ذكروا في تعريف الحكم العادي قَيْدَ (مع صحة التخلف) فقالوا: هو إثباتُ أمرٍ لأمر أو نفيُه عنه بواسطة تكرُّرِ القِران بينهما على الحِسِّ مع صحة التخلُّف، كإثباتِ أنَّ النارَ محرقة وأنَّ الطعامَ يشبع، قال السنوسي: فيه تنبيهٌ على جهالةِ مَن فَهِم أنَّ الربطَ في العادياتِ بطريق اللزوم الذي لا يَصح معه التخلُّف، فأنكر بسبب هذه الجهالةِ البعثَ وإحياءَ الميتِ

(162) الاعتصام: 3/ 288 – 289

(163) قال ابن دقيق العيد: إنَّ لله تعالى أفعالًا على حسب الأسباب العادية، وأفعالا خارجةً عن تلك الأسباب، فإنَّ قدرته تعالى حاكمةٌ على كلِّ سبب ومسبَّب، فيقطع ما شاء من الأسباب والمسبَّبات بعضها عن بعض. (إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام: 188 – 189)

(164) الاعتصام: 3/ 292

في القبر والخلودَ في النار مع استمرار الحياة، لأنَّ ذلك كلَّه عندهم على خلاف العادة المستمرة في الشاهد، والربطُ المقترن فيها لا يصح فيه التخلُّفُ عندهم(165).

والحاصلُ أنَّ الاقترانَ بين الأسباب ومسبَّباتها ليس في العقل ما يُوجبه وإنما هو مما قضتْ به العادة، قال ابن تيمية: الخسوف والكسوف لهما أوقاتٌ مقدرة كما لطلوع الهلال وقت مقدر، **وذلك مما أجرى الله عادتَه** بالليل والنهار والشتاء والصيف، وسائر ما يتبع جريان الشمس والقمر، وذلك من آيات الله تعالى كما قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}، وقال تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ}، وقال تعالى: {الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ}، وقال تعالى: {فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ}، وقال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ}، وقال تعالى: {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ}، وقال تعالى: { وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}. وكما أنَّ **العادةَ التي أجراها اللهُ تعالى** أنَّ الهلالَ لا يَستهل إلا ليلةَ ثلاثين من الشهر أو ليلة إحدى وثلاثين، وأنَّ الشهر لا يكون إلا ثلاثين أو تسعة وعشرين، فمَن ظن أنَّ الشهرَ يكون أكثرَ من ذلك أو أقلَّ فهو غالط، فكذلك **أجرى اللهُ العادةَ** أنَّ الشمس لا تكسف إلا وقتَ الاستسرار، وأنَّ القمر لا يخسف إلا وقتَ الإبدار، ووقتُ إبداره هي الليالي البِيض التي يُستحب صيامُ أيامها: ليلة الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، فالقمرُ لا يخسف إلا في هذه الليالي، والهلالُ يستسر آخرَ الشهر إما ليلةً وإما ليلتين كما يستسر ليلة تسع وعشرين وثلاثين، والشمس لا تكسف إلا وقت استسراره، وللشمس والقمر ليال معتادة، مَن

---

(165) شرح المقدمات: 69

عَرَفَها عَرَفَ الكسوف والخسوف، كما أنَّ مَن عَلِمَ كم مضى من الشهر يعلم أنَّ الهلال يطلع في الليلة الفلانية أو التي قبلها، لكن العلم بالعادة في الهلال عِلْمٌ عامٌّ يَشترك فيه جميعُ الناس، وأما العلمُ بالعادة في الكسوف والخسوف فإنما يَعرفه مَن يعرف حسابَ جريانهما(166).

وقال: **العادةُ التي لا تنتقض بحال**: ما أخبر اللهُ أنها لا تنتقض، كقوله تعالى: {لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً}، وقال: {وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الأَدْبَارَ ثُمَّ لا يَجِدُونَ وَلِيّاً وَلا نَصِيراً سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً}، وقال: {وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلاَّ نُفُوراً اسْتِكْبَاراً فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً}، فهذه سُنةُ الله وعادتُه في نصر عباده المؤمنين إذا قاموا بالواجب على الكافرين وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين، **هي سنةُ الله التي لا توجد منتقضةً قط**، وكما قال قبل هذا: {مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَهُ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً}، لم يقل هنا: "ولن تجد" لأنَّ هذه سنةٌ شرعيةٌ لا تُرى بالمشاهدة بل تُعلم بالوحي، بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للمنذرين فإنه أمرٌ مشاهد، فلن يوجد منتقضا.

وقد أراد بعضُ الملاحدة كالسُّهْرَوَرْدي المقتولِ في كتابه المبدأ والمعاد الذي سماه الألواح العمادية أنْ يجعل له دليلًا من القرآن والسنة على إلحاده، فاستدل بهذه الآيةِ على أنَّ العالَمَ لا يَتغير، بل لا تزال الشمسُ تطلع وتغرب، لأنها عادةُ الله، فيقال له: **انخراقُ العاداتِ أمرٌ معلومٌ بالحس والمشاهدة بالجملة**، وقد أخبر في غير موضعٍ أنه سبحانه لم يَخلق العالمَ عبثا وباطلا، بل لأجل الجزاء، فكان هذا

---

(166) الفتاوى الكبرى: 4/ 424 – 425، ومجموع الفتاوى: 24/ 254 – 256

مِن سنته الجميلة، وهو جزاؤه الناسَ بأعمالهم في الدار الآخرة، كما أخبر به مِن نصر أوليائه وعقوبة أعدائه، فبَعْثُ الناسِ للجزاء هو من هذه السنة، **وهو لم يُخبِر بأنَّ كلَّ عادةٍ لا تنتقض،** بل أخبر عن **السنة التي هي عواقبُ أفعالِ العباد** بإثابته أولياءه ونصرهم على الأعداء، **فهذه هي التي أخبر [أنها] لن يُوجَد لها تبديلٌ ولا تحويل،** كما قال: {فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهَّ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهَّ تَحْوِيلاً}.

وذلك لأنَّ **العادة تتبع إرادةَ الفاعل،** وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة، فتُسوي بين المتماثلات، ولن يُوجد لهذه السنة تبديلٌ ولا تحويل، وهو إكرامُ أهلِ ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين، فهذه السنةُ تقتضيها حكمتُه سبحانه، فلا انتقاضَ لها، بخلاف ما اقتضتْ حكمتُه تغييرَه، فذاك تغييرُه من الحكمة أيضا ومن سنته التي لا يوجد لها تبديل ولا تحويل(167).

وقال أيضا: وهذه السنن كلُّها **سننٌ تتعلق بدينه وأمره ونهيه ووعده ووعيده،** وليست هي السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية كسنته في الشمس والقمر والكواكب **وغير ذلك من العادات، فإنَّ هذه السنةَ يَنقضها إذا شاء بما شاءه من الحِكَم،** كما حبس الشمسَ على يوشع، وكما شق القمر لمحمد صلى الله عليه وسلم، وكما ملأ السماءَ بالشهب، وكما أحيا الموتى غيرَ مرة، وكما جعل العصا حية، وكما أنبع الماء من الصخرة بعصا، وكما أنبع الماء من بين أصابع الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد ذكر بعضَ هذه الآياتِ السُّهْرَوَرْديُّ [المقتول] في الألواح العمادية وفي المبدأ والمعاد محتجا بها على ما يقوله هو أمثالُه من المتفلسفة أنَّ العالَمَ لم يزل ولا يزال هكذا، بناءً على أنَّ هذه سنةُ الربِّ عز وجل وعادتُه، وهي لا تبديلَ لها، **إذ كان عندهم ليس فاعلًا بمشيئته واختياره بل موجبٌ بذاته.**

فيقال لهم: احتجاجُكم على هذا بالقرآن في غاية الفساد، فإنَّ القرآن يُصرح بنقيض مذهبِكم في جميع المواضع، وقد عُلم بالاضطرار أنَّ ما يقولونه مخالفٌ لما جاء به الرسولُ صلى الله عليه وسلم، فاحتجاجُكم بهذا أفسدُ مِن احتجاج النصارى على أنَّ محمدا شَهِدَ بأنَّ دينَهم بعد النسخ والتبديل

(167) الرد على المنطقيين: 390 – 391

حقٌّ بآيات من القرآن حرفوها عن مواضعها قد تكلمنا عليها في "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"، فإن النصارى وإن كانوا كفارًا بتبديل الكتاب الأول وتكذيب الثاني، فَهُمْ خيرٌ منكم مِن وجوه كثيرة، فإنهم يقولون بالأصول الكلية التي اتفقت عليها الرسلُ وإن كانوا حرفوا بعضَ ذلك، كالإيمان بأنَّ الله خالق كلِّ شيء، وأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، والإيمان بملائكته ورسله واليوم الآخر والجنة والنار، وغير ذلك مما تُكَذِّبون أنتم به.

وأما بيانُ الدلالة فمن وجوه:

أحدها: أنْ يقال: **العاداتُ الطبيعية ليس للرب فيها سنةٌ لازمة،** فإنه قد عُرِف بالدلائل اليقينية أنَّ الشمسَ والقمر والكواكب مخلوقةٌ بعد أن لم تكن، فهذا تبديلٌ وقع، وقد قال تعالى: {يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ}.

وأيضا فقد **عُرِف انتقاضُ عامَّةِ العادات،** فالعادةُ في بني آدم ألا يُخلقوا إلا من أبوين، وقد خُلق المسيحُ من أم، وحواءُ من أب، وآدمُ من غير أم ولا أب، وإحياءُ الموتى متواترٌ مراتٍ متعددة، وكذلك تكثيرُ الطعام والشراب لغير واحدٍ من الأنبياء والصالحين عليهم السلام.

وأيضا فعندكم تغيراتٌ وقعتْ في العالم، كالطوفانات الكبار، فيها تغييرُ العادة، **وهذا خلافُ عادتِه التي وَعَد بها وأخبر أنها لا تتغير لنصرةِ أوليائه وإهانة أعدائه،** فإنَّ هذا عُلِمَ بخبره وحكمته، أما خبرُه فإنه أخبر بذلك ووَعَد به، وهو الصادقُ الذي لا يُخلف الميعاد، وهذا يوافق طرقَ جميع طوائف أهل الملل، ويقولون: مقتضى حكمتِه أنْ يكون العاقبةُ والنصر لأوليائه دون أعدائه، كما قد بُسط ذلك في مواضع.

**وأما الأمورُ الطبيعية** فإما أنْ تقع بمحض المشيئة على قول، وإما أنْ تقع بحسب الحكمة والمصلحة على قول، وعلى كِلَا التقديرين **فتبديلُها وتحويلها ليس ممتنعا،** كما في نسخ الشرائع وتبديل آيةٍ بآية، فإنه إنْ علق الآية بمحض المشيئة فهو يفعل ما يشاء، وإن علقها بالحكمة مع المشيئة فالحكمة

تقتضي تبديلَ بعض ما في العالم كما وقع كثيرٌ من ذلك في الماضي وسيقع في المستقبل، **فعُلِم أنَّ هذه السننَ دينياتٌ لا طبيعيات**(168).

**(فائدة)** : اعلم أنَّ المقصودَ من التمثيل: التفهيمُ، لا رعايةُ المطابَقةِ للواقع، فالمناقشةُ في الأمثلة لا تقدَح(169).

5 – [5] – **والوقتية**، وهي التي حُكِم فيها بضرورة النسبة في وقتٍ مُعَيَّنٍ من أوقاتِ وجود الموضوع وقُيدتْ باللادوام الذاتي، كقولنا: "كل قمرٍ منخسفٌ بالضرورة وقتَ حيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا دائما"، و"لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقتَ التربيع(170) لا دائما".

فتقييدُ الضرورةِ بالوقت المعين أخرجها عن إطلاقها وصارت وقتيةً(171).

وهي مركبةٌ من وقتيةٍ مطلقة، ومطلقةٍ عامة مخالِفةٍ لها في الكيف(172).

**(تنبيه)** : قال العطار: قال العصام: فإن قلت: صِدْقُ الكلية في قولنا: "كلُّ قمرٍ منخسف"، يتوقف على أفرادٍ متعددة للموضوع، لأنَّ "الكل" لإحاطة الأفراد(173). قلت: لا يتوقف إلا على أفرادٍ ممكنةٍ في **القضية الحقيقية**(174)، وما نحن فيه منها، والقمرُ منحصرٌ في فردٍ محقَّقٍ مع إمكان

---

(168) جامع الرسائل: 1/ 52 – 54

(169) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1401

(170) وهو أنْ يكون ربع الفلك بين الشمس والقمر، وإذا كان كذلك لا يَنخسف أصلًا، لعدم الحيلولة. (العطار على الخبيصي: 280)

(171) الجوهر النضيد: 116

(172) وانظر: القطبي: 292 ، والخبيصي: 280

(173) الكل على نوعين: "مجموعي" مثل: كل إنسان لا يشبعه هذا الرغيف، و"أفرادي" مثل: كل إنسان حيوان، ففي الأول يكون الحكم بإثبات المحمول لمجموع أفراد الموضوع أو نفيه عنه، وفي الثاني يكون الحكم بإثبات المحمول لكل واحدٍ واحد من أفراد موضوعه أو نفيه عنه. (دستور العلماء: 3/ 98)

(174) قال التهانوي: وهي التي يكون الحكمُ فيها على الأفراد الخارجية المحقَّقةِ والمقدَّرة، موجبةً كانت أو سالبة، كليةً كانت أو جزئية. وإنما سُميت "حقيقية" لأنها حقيقةُ القضية، أي: هي المتبادِرُ من مفهوم القضية عند

الإطلاق، فكأنها هي حقيقةُ القضية. قال المنطقيون: فالحكمُ في الحقيقية ليس على الأفراد الموجودةِ في الخارج فقط، بل على كلِّ ما قُدِّرَ وجودُه من **الأفراد الممكنة**، سواء كانت موجودةً في الخارج أو معدومةً فيه، فخرج الأفرادُ الممتنعة. فمعنى قولِنا: "كل (ج) (ب)" : كلُّ ما لو وُجِد كان (ج) من الأفراد الممكنة فهو بحيث لو وُجد كان (ب)، هكذا ذكر المتأخرون.

ولما اعتُبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصالُ، وكذا في عقد الحمل، فسره صاحبُ الكشف ومَن تبعه، فقالوا: معنى قولنا: كل ما لو وُجد كان (ج) فهو بحيث لو وجد كان (ب) : أنَّ كلَّ ما هو ملزومٌ لـ(ج) فهو ملزومٌ لـ(ب). وقال الشيخ: معناه: كلُّ ما يُمكن أنْ يصدق (ج) عليه بحسب نفس الأمر بالفعل فهو (ب) بحسب نفس الأمر.

ثم تعميمُ الأفرادِ الخارجية بالمحقَّقة [والمقدرة] للاحتراز عن (**القضية الخارجية**)، وهي قضيةٌ يكون الحكمُ فيها على الأفراد الخارجية المحققة فقط، فيكون معنى قولنا: "كل (ج) (ب)" على هذا التقدير: كل (ج) موجودٌ في الخارج (ب) في الخارج. وصدقُها يستلزم وجودَ الموضوعِ في الخارج محقَّقًا، بخلاف الحقيقية، فإنها تستلزم وجودَه في الخارج محقَّقًا أو مقدرا، فإنَّ قولَنا: "كل عنقاء طائر"، ليس الحكمُ فيها مقصورًا على أفراده الموجودة في الخارج محقَّقا، بل عليها وعلى أفراده المقدرة الوجودِ أيضا.

واعتبارُ إمكان الأفراد للاحتراز عن (**الذهنية**)، وهي قضيةٌ يُحكم فيها على الأفراد الموجودة في الذهن فقط، فمعنى "كل (ج) (ب)" على هذا التقدير: كل (ج) في الذهن فهو (ب) في الذهن.

فقد انقسمت القضايا إلى ثلاثة أقسام. والمشهورُ تقسيمُها إلى الحقيقية والخارجية باعتبار أنهما أكثرُ استعمالًا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصرِ فيهما.

قيل: الأَولى أنْ تُجعل الحقيقيةُ شاملةً للأفراد الذهنية والخارجية المحقَّقة والمقدرة ولا تختص بالأفراد الخارجية المحققة والمقدرة، لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية، فإنَّ الحكمَ فيها شاملٌ للأفراد الذهنية أيضا.

فنقول: أحوالُ الأشياءِ على ثلاثة أقسام: قسمٌ يتناول الأفرادَ الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة، وهذا القسمُ يسمى بلوازمِ الماهيات، كالزوجية للأربعة والفردية للثلاثة وتساوي الزوايا الثلاث في المثلث للقائمتين. وقسمٌ يختص بالموجود في الذهن، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها. وقسم يختص بالموجود الخارجي، كالحركة والسكون. فينبغي أنْ تُعتبر ثلاث قضايا، إحداها: ما يكون الحكم فيها على جميع أفراد الموضوع ذهنيا كان أو خارجيا محققا أو مقدرا، كالقضايا الهندسية والحسابية، وتسمى هذه "حقيقيةً". وثانيتها: ما يكون الحكم فيها مخصوصا

غيرِه كالشمس(175)، على أني سمعتُ كثيرًا من الأفاضل يقول: إنَّ إدخالَ "كل" في المسائل الحِكْمية لا يُوجب تعدُّدَ الفرد، بل معناه أنه لا يَخرُج من الحكم فردٌ، ولهذا صارتِ المسائلُ الباحثةُ عن ذاتِ الواجبِ مسائلَ من الإلهي(176).

---

بالأفراد الخارجية مطلقا محققا أو مقدرا، كقضايا الحكمة الطبيعية، وتسمى هذه القضية "قضيةً خارجية". وثالثتها: أن يكون الحكم فيها مخصوصا بالأفراد الذهنية، وتسمى هذه "قضية ذهنية"، كالقضايا المستعملة في المنطق.

وهاهنا أبحاثٌ تركناها حذرًا من الإطناب، فمَن أراد الاطلاعَ عليها فليرجع إلى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع.

**وأما القضيةُ التي يُحكم فيها مخصوصًا بالأفراد الخارجية الموجودةِ المحقَّقة فقط دون المقدَّرة، فليست معتبرةً في العلوم**، ولا يُبحَث عنها فيها، لأنَّ البحثَ عنها يَرجع إلى البحثِ عن الجزئيات، والجزئياتُ لا يُبحث عنها في العلوم لوجهين: الأول: أنها غيرُ متناهية، بمعنى أنها لا يمكن ضبطُها وإحاطتُها، ولا يُتصور حصرُها، لأنها توجد واحدةً بعد واحدة، وكذا تعدم. والثاني: أنها متغيرة متجددة، لتوالي أسبابِ التغير عليها، فلا يُمكن ضبطُ أحوالها، هكذا في حواشي السلم. (كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 688 – 689 ، وانظر: الخبيصي مع الدسوقي والعطار: 246 – 250)

وبناءً على ما تقدم قال الفخر الرازي: وأما الكلياتُ فالحسُّ لا يُعطيها البتة، فإنَّ الحسَّ لا يُشاهد إلا هذا الكلَّ وهذا الجزء، فأما وصفُ الأعظميةِ فهو غيرُ مدرَك بالحس، وبتقدير أنْ يكون ذلك الوصفُ مدركا لكن المدرك هو أنَّ هذا الكلَّ أعظمُ من هذا الجزء، فأما أنَّ كُلَّ كُلٍّ فهو أعظمُ من جزئه فغيرُ مدرَك بالحس ولو أدرك كل ما في الوجود من الكليات والأجزاء، **لأنَّ قولَنا: "كلُّ كذا" ليس المرادُ منه كلَّ ما في الوجود الخارجيِّ من تلك الماهية فقط، بل كل ما لو وُجِد في الخارج لصدق عليه أنه فردٌ من أفراد تلك الماهية**، وذلك مما لا يُمكن وقوعُ الإحساس به، فثبت أنَّ الحسَّ لا معونةَ له على إعطاءِ الكلياتِ البتة. (المحصل مع تلخيصه: 28)

(175) قال محمد عبده في تعليقه على "البصائر النصيرية" للساوي: هذا على ما كان يظنه المتقدمون مِن أنه لا شمسَ إلا تلك التي تُضيء نهارَنا ولا قمر إلا ذاك الذي ينير ليلنا، أمَّا اليومَ، فقد أظهر الاكتشافُ شموسًا كشمسنا تضيء في عوالم كعالمنا، وأقمارا كقمرنا تدور حول أجرامٍ كأرضنا تنير ليلَها كما ينير البدرُ ليلَنا، فالشمسُ والقمر كليان يشترك في كلٍّ منهما جزئياتٌ موجودةٌ خارجا كالإنسان والحيوان اهـ.

(176) حاشية العطار على الخبيصي: 280 ، وانظر: رسائل الرحمة: 236 . وقد قال المطيعي: **المسألة هي القاعدة، وهي لا تكون إلا كلية**، فيَرِد نحوُ: "الله عالِمٌ"، "الله قادر"، فإنها ليست كلية، **إلا أنْ يقال: التزامُ كليةِ المسائل**

6 – [6] – **والمنتشرة المطلقة**، وهي التي حُكِم فيها بضرورة النسبة في وقتٍ غير معيَّن من أوقات وجود الموضوع، نحو: قولنا: "كل إنسان متنفسٌ بالضرورة وقتًا ما".

والمرادُ بعدم التعيين: عدمُ اعتبارِه لا اعتبارُ عدمِه.

يُوضِّحُه قولُ العطار على الخبيصي: قوله (في وقت غير معين) لم يُعيَّن ذلك الوقت، إذ وقتُ ضرورةِ النسبة لا يحتمل أنْ يكون غيرَ معيَّنٍ في نفس الأمر، فالمرادُ بقوله (غير معين) هو أنْ لا يُعيَّنَ ذلك الوقتُ في القضية(177).

قال القطب: ليس المرادُ بعدم التعيين أنْ يُؤخذ عدمُ التعيين قيدًا فيها، بل أنْ لا تُقيَّد بالتعيين وتُرسَل مطلقا(178).

وقال كلنبوي: المرادُ من الوقت الغير المعين هو الوقتُ الذي لم يُعينه الحاكمُ في القضيةِ لا صراحةً ولا كنايةً ولم يُقيده بما يفيدُ تميزَه من بين أوقاتِ الذات نوعَ تميُّز، سواء كان عدمُ تعيينه لعدم تعيُّنِه عنده كما في "كل حيوان متنفس بالضرورة في وقت ما"، أو كان متعينا عنده لكن لم يعينه في القضية كما في "كل قمرٍ مظلمٌ بالضرورة في وقتٍ ما"، فالوقتيةُ المطلقة مأخوذةٌ بشرطِ التعين،

---

**خاصٌّ بغير هذا الفن**، وأما التأويلُ بـ"واجبُ الوجود عالم"، فقال السيد: إنه تكلُّف. (حاشية المطيعي على شرح الخريدة: 3) وقال ابن عاشور – في جملة ما ذكره من الوجوه التي باعتبارها يُعَدُّ التفسيرُ علما، لأجل ما اشتُهِر عندهم من كون مسائل العلم قضايا كلية نظرية يُبرهَن عليها في ذلك العلم – : والثاني: أنْ نقول: **إنَّ اشتراطَ كونِ مسائل العلم قضايَا كليةً يُبرهن عليها في العلم خاصٌّ بالعلوم المعقولة**، لأنَّ هذا اشتراطٌ ذكره الحكماء في تقسيم العلوم، أما العلومُ الشرعية والأدبية فلا يُشترط فيها ذلك، بل يكفي أن تكون مباحثُها مفيدةً كمالا علميا لِمُزاوِلها، والتفسيرُ أعلاها في ذلك، كيف وهو بيانُ مرادِ الله تعالى مِن كلامه، وهم قد عَدُّوا البديعَ عِلْمًا والعروضَ علما، وما هي إلا تعاريفُ لألقابٍ اصطلاحية. (التحرير والتنوير: 1/ 12 – 13)

(177) حاشية على الخبيصي: 267 . ولهذا قال الشيخ المدرس في تعريفها: هي القضية التي حكم فيها بضرورة النسبة في وقتٍ ما لم يعينه الحاكم من أوقات الموضوع وإنْ تَعَيَّنَ في ذاته ضرورةَ أنَّ كلَّ موجودٍ متشخِّص. (رسائل الرحمة: 236)

(178) القطبي: 295 ، وانظر: شرح المطالع: 2/ 88

والمنتشرةُ المطلقة مأخوذةٌ بشرط عدم التعيين لا مطلقا بمعنى لا بشرطِ شيءٍ من التعيين وعدمه لتكون المنتشرةُ المطلقة صادقةً على جميع أفراد الوقتية المطلقة، فإنه باطل، إذ يجب تبايُنُ المفهوماتِ بحسب الحمل وإنْ جاز تصادقُها بحسب التحقُّق في مادةٍ واحدة، وهذا الذي ذكرنا هو مرادُ العلامة القطب من قوله: "وليس المرادُ بعدم التعيين أنْ يؤخذ عدمُ التعيين قيدًا فيها، بل أنْ لا يُقيَّد بالتعيين ويرسل مطلقا"، يعني ليس المرادُ اشتراطَ المنتشرة بأنْ يكون الوقتُ المأخوذُ فيها غيرَ متعيِّنٍ في نفسه، وإلا لم تصدق على فرد، إذ كلُّ وقتٍ موجودٍ متعينٌ في نفسه، أو بأن يكون الوقتُ المأخوذ فيها غيرَ معين عند الحاكم وإلا لم تصدق في موادِّ الوقتية فيكون بينهما تباينٌ كلي وهو باطل، بل المرادُ اشتراطُها بإرسال الحاكم ذلك الوقتَ وعدمِ تقييده بما يفيد تعيُّنَه وامتيازَه من بين أوقات الذات. فلا يتوجه عليه أنَّ ظاهرَ كلامِه أنه حمل عدمَ التعيين على معنى الإطلاق، أعني لا بشرط شيء، وهو باطلٌ كما عرفت، فالمنتشرةُ المطلقة أعم مطلقًا من الوقتية المطلقة في المشهور، لما عرفتَ أنَّ الوقتية مشروطةٌ بالتعيين، فلا تصدق إلا فيما تعيَّنَ فيه الوقت، والمنتشرة تصدق في المتعين وفي غيره(179).

وسُميت "منتشرةً" لاحتمال الحكم فيها كلَّ وقت، فيكون منتشرا في الأوقات، و"مطلقةً" لعدم تقييدها باللادوام الذاتي، ولهذا إذا قُيدت به حُذف الإطلاقُ مِن اسمِها فكانت منتشرةً لا منتشرة مطلقة.

و"المطلقة المنتشرة" هي التي حُكِم فيها بالنسبة بالفعل في وقتٍ ما، من غير التعرُّض للضرورة والدوام ومقابليهما، فهي مطلقة عامة، إلا أنها زادت عنها بالتعرض للوقت المطلق.

والفرقُ بينها وبين المنتشرة المطلقة هو العمومُ والخصوص، لأنه إذا صدق ثبوتُ المحمول للموضوع بالضرورة في وقتٍ ما، صدق ثبوتُ المحمول له بالفعل في وقتٍ ما، بلا عكسٍ كلي.

7 – [7] – **والمنتشرة**، وهي التي حكم فيها بضرورة النسبة في وقتٍ غير معين من أوقات وجود الموضوع وقُيدت باللادوام الذاتي.

---

(179) مفتاح باب الموجهات: 35 – 36 ، ثم إنه أورد إشكالا على النسبة ثم قال: ولا مخلص إلا بأن يحمل العمومُ على العموم بحسب المفهوم. (مفتاح باب الموجهات: 37)

فهي مركبة من المنتشرة المطلقة واللادوامِ الذاتي المشيرِ إلى المطلقة العامة.

مثال الموجبة: قولُنا: "بالضرورة كلُّ إنسانٍ متنفسٌ في وقتٍ ما لا دائما".

فالجزء الأول منتشرة مطلقة، والثاني سالبة مطلقة عامة – أي: لا شيءَ من الإنسان بمتنفس بالفعل – أشير إليه باللادوام.

ومثال السالبة: قولنا: "بالضرورة لا شيء من الإنسان بمتنفس في وقت ما لا دائما".

فالجزء الأول منها منتشرة مطلقة سالبة، والثاني موجبة مطلقة عامة – أي: كل إنسان متنفس بالفعل – أشير إليه باللادوام.

قال القطب: واعلم أنَّ الوقتيةَ المطلقة والمنتشرة المطلقة – اللتين هما جزءا الوقتيةِ والمنتشرة – قضيتان بسيطتان غيرُ معدودتين في البسائط، حُكِم في إحداهما بالضرورة في وقتٍ معين وفي الأخرى بالضرورة في وقتٍ ما، فالأولى سُميت "وقتية" لاعتبار تعيين الوقتِ فيها، و"مطلقة" لعدم تقييدها باللادوام أو اللاضرورة، والأخرى "منتشرة" لأنه لما لم يتعينْ وقتُ الحكم فيها احتمل الحكمُ فيها لكل وقت، فيكون منتشرا في الأوقات، و"مطلقة" لأنها غير مقيدة باللادوام أو اللاضرورة، فكانتا وقتيةً ومنتشرةً لا مطلقتين(180).

**(القسم الثاني) : الدوائم الثلاث**: وهي:

8 – [1] – **الدائمة المطلقة**، وهي التي حكم فيها بدوام النسبة للموضوع مادامت ذاتُه موجودةً(181) خارجًا أو ذهنا، كقولنا: "كلُّ روميٍّ أبيضُ دائما ، و"لا شيءَ منه بأسودَ دائما".

قلت: ولعله صُرِّح بكون الوجود يَعُمُّ الذهنيَّ، مع أنَّ انقسامَ الوجود إلى الخارجي والذهني معلوم، لأنَّ المتبادِرَ منه الخارجي، ولو كان هو المراد لَوَرَد على التعريفِ القضيةُ السالبة، لِمَا قيل: إنَّ السالبة تصدق مع نفي الموضوع، والموجبة لا تصدق إلا مع وجود الموضوع.

---

(180) القطبي مع الشريف: 295 – 296

(181) قال الشيخ المدرس: والمتبادِر من هذا التعريف مغايرةُ محمولِها للوجود، فلا يَرِد أنَّ "زيدٌ موجود دائما" قضيةٌ صادقة مع صدق نقيضها، أعني "زيد ليس بموجود بالإطلاق العام". (رسائل الرحمة: 237)

قال الخبيصي: واعلم أنَّ السالبةَ تقتضي وجودَ الموضوع أيضا في الذهن من حيث إنَّ السلبَ حكمٌ، فلا بد له من تصوُّرِ المحكوم عليه، لكن إنما يُعتبر هذا الوجودُ حالَ الحكم، أي: بمقدار ما يحكم الحاكم بالمحمول على الموضوع، كلحظةٍ مثلًا، وذلك الوجودُ الذهني الذي يقتضيه الحكمُ مغايرٌ للوجود الذهني الذي يقتضيه ثبوتُ المحمولِ للموضوع، فإنَّ الوجودَ الثاني إنما يعتبر بحسب ثبوت المحمول للموضوع، إنْ دائما فدائما وإن ساعة فساعة وإن خارجا فخارجا وإن ذهنا فذهنا، وأما الوجودُ الأول الذي يقتضيه الحكمُ فهو إنما يُعتبر حالَ الحكمِ كما ذكرنا(182)، وهو الوجودُ الذي تتشارك الموجبةُ والسالبةُ في اقتضائه، لكن صِدْق الموجبة يتوقف على الوجود الثاني، بخلاف السالبة، تأمل(183).

وقال الملوي: وجودُ الموضوع الذي يختص به الموجبةُ إنما هو الوجودُ حالَ وقوعِ المحكوم به، وأما حالَ تعقُّلِ إيقاع النسبة أو انتزاعها فلا فرقَ فيه بين الموجبة والسالبة في أنَّ كُلًّا منهما تقتضي وجودَ موضوعِها ذهنا، بمعنى أنك لا تحكم على الشيءِ حكما إيجابيا ولا سلبيا إلا بعد أنْ تستحضره في ذهنك وتتصوره، هذا كلُّه في الخارجيةِ وهي ما اعتُبر وجودُ موضوعِها في أحد الأزمنة الثلاثة، والحقيقيةِ وهي ما اعتبر فيها تقديرُ وجودِه وإنْ لم يُوجَد، وأما الذهنياتُ والقضايا التي محمولاتُها عدمياتٌ فلا تقتضي أكثرَ مِن الوجود الذهني حالَ الحكم، وبهذا اعتَرض العقباني والسعد والإمام السنوسي على المناطقة في إطلاقهم اشتراطَ وجودِ الموضوع في الموجبة(184).

---

(182) قال الدسوقي: وإيضاحُ الفرق بين الوجودين يَظهر فيما إذا قلنا: "الله تعالى موجود أزلا وأبدا"، فوجودُه في الذهن لأجل الحكم إنما هو حالَ الإيقاع، ووجودُه لأجل ثبوت المحمول أزليٌّ أبدي، وإذا قيل: "البرق لامِعٌ"، فوجود البرق في الذهن لأجل الحكم إنما هو حال الحكم، ووجودُه في الخارج لأجل ثبوت اللمعان له في لحظة، لأن اللمعان يثبت للبرق لحظة. (الدسوقي على الخبيصي: 250 – 251)

(183) الخبيصي مع الدسوقي والعطار: 250 – 251

(184) الشرح الكبير: 254 — 255

قال العطار: قَيَّدَ المصنف (يعني السعد) في شرح الرسالة اقتضاءَ الموجبة وجودَ الموضوع بما إذا كانتْ خارجيةً أو حقيقية، وأما الذهنيةُ فلا تقتضي إلا تصورَ الموضوع حالَ الحكم كما في السوالب من غير فرقٍ، ولا تفتقر إلى وجود الموضوع حالَ ثبوت الحكم، بل لا يصح وجودُه في تلك الحالة، والقولُ بأنها سوالبُ في المعنى ممنوع، إذ الحكمُ إنما هو بوقوع النسبة اهـ أي: والإرجاعُ إلى السلب تعسُّفٌ، ورَدَّه عبد الحكيم بأنه يَهدم المقدمةَ البديهية التي يبتني عليها كثيرٌ من المسائل مِن أنَّ ثبوتَ شيءٍ لشيء فرعُ ثبوتِ المثبَت له، إذ التخصيصُ لا يجري في القواعد العقلية(185).

لكن إذا قيل: ثبوت المثبت له أعم من الثبوت الخارجي، لم يكن تخصيصٌ للقاعدة.

وقد قال شارح إشراق الحكمة: قولنا: (لا بد للإثبات مِن أنْ يكون على ثابتٍ بخلاف النفي فإنه يجوز على المنفيِّ)، ليس معناه ما يَسبق إلى الفهم، وهو: أنَّ موضوعَ السالبة يجوز أن يكون معدومًا في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظُنَّ، وعُلِّلَ به كونُ السالبةِ أعمَّ من الموجبة [المعدولة]، لأن موضوعَ الموجبة أيضا قد يكون معدومًا في الخارج، كقولنا: "اجتماع الضدين محال"، ولا أنَّ موضوعَ الموجبة يجب أنْ يتمثل في خارجٍ أو ذهنٍ دون موضوع السالبة، لأنَّ موضوعَ السالبة لا بد أن يكون كذلك، بل معناه أنَّ السلبَ يصح عن الموضوع الغير الثابت، أي: إذا أُخِذ من حيث هو غيرُ ثابتٍ، على معنى أنَّ للعقل أنْ يَعتبر هذا في السلبِ بخلاف الإثبات فإنه وإنْ صَحَّ على الموضوعِ الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غيرُ ثابت، بل من حيث إنَّ له ثبوتًا ما، لأنَّ الإثباتَ يقتضي ثبوتَ شيءٍ حتى يثبتَ له شيءٌ، ولذا صح أنْ يقال: المعدومُ من حيث هو معدومٌ ليس بزيد، ولا يصح أن يقال بأنه من حيث هو معدومٌ زيد، بل من حيث له ثبوتٌ في الذهن، ولغفلةِ الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظُن أنَّ العمومَ إنما هو لجواز كونِ موضوع السالبة معدومًا في الخارج دون الموجبة، ولا يصح ذلك إلا بأنْ يُؤَوَّل بما ذكرنا، ويقال: مرادُهم منه أنَّ السلبَ يَصِح عن المعدوم من حيث هو معدومٌ دون الإيجاب، فيستقيم ولا يَرِد الإشكال.

---

(185) العطار على الخبيصي: 250

فتَمَحَّضَ بما ذكرنا أنَّ المرادَ بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة شيءٌ واحد، وهو تمثُّلُه في وجودٍ أو وَهْمٍ ليُحكَم عليه بحسب تمثُّلِه، وأنَّ السالبةَ البسيطة إنما تكون أعمَّ من الموجبة المعدولة المحمول إذا كان موضوعُها غيرَ ثابتٍ وأُخذ من حيث هو غيرُ ثابت، لاستحالة إثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غيرُ ثابت أو منتفٍ، لتوقف إثباتِ الشيء للشيء على ثبوتِه في نفسه، وأما إن لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت، بل أُخذ من حيث إنَّ له ثبوتًا ما في الذهن، فيُمكن إثباتُ عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوتٌ، وتتلازمان حينئذ، لكن نحن لا نأخذ موضوعَ السالبة من حيث هو غيرُ ثابت، بل من حيث هو ثابت، أي: مُتَمَثِّلٌ في وجودٍ أو وهم على ما هو المصطلَح والمتعارَف، وعلى هذا تتلازمان في جميع القضايا، انتهى ما في شرح إشراق الحكمة(186).

ثم سُميت القضيةُ "دائمةً" لاشتمالها على الدوام، و"مطلقةً" لعدم تقييد الدوام فيها بوصفٍ أو وقت. وتسمى **"الدائمة الذاتية"**.

و"الدائمة المطلقة" لا تقبل التقييدَ باللادوام للتناقض، وأما عدمُ تقييدِها باللاضرورة فتَوَقَّفَ فيه بعضُهم، لأنَّ الشيءَ قد يكون دائما ولا يكون ضروريا، كالسوادِ للزنجي، فما المانعُ مِن أن يقال: "كل زنجيٍّ أسودُ دائما لا بالضرورة"، وأجاب السيد البليدي بأنَّ المانعَ من ذلك عدمُ الاطراد، قال العطار: إذ قد يكون الشيءُ دائما على جهة الضرورة، فهذا تقييدٌ غيرُ معتبر... على أنه نَصَّ في شرح المطالع على أنه لا يكون الدوامُ إلا مع الوجوب، قال: وعلى هذا يتساوى الدوامُ والضرورةُ بحسب الصدق اهـ (187).

---

(186) كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 966 ، وانظر: مفتاح باب الموجهات: 11 – 15 ، وانظر أيضا: 22 – 23 منه.

(187) حاشيتا الدسوقي والعطار على الخبيصي: 275 – 276

قال السعد: الدوامُ في الكليات لا ينفك عن الضرورة، لأنَّ ثبوتَ الشيءِ للشيء لا بد له من علة، وعند وجود العلة يمتنع انتفاءُ المعلول، فما يكون دائما تكون علتُه دائمة، فيكون ضروريًّا، إذ المرادُ بالضرورة استحالةُ الانفكاك، سواء كان بالنظر إلى ذات الموضوع أو أمر مباين له(188).

9 – [2] – **والعرفية العامة**، وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام ذاتُ الموضوع متصفا بالوصف العنواني، أي: مادام وصفُ الموضوع(189).

كقولنا في الموجبة: "كل كاتب متحرك الأصابع دائما ما دام كاتبا"، وفي السالبة: "لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع دائما ما دام كاتبا".

قال الشيخ عبد الكريم المدرس: ولما لم يختلف هنا معنى شرطية الوصف وظرفيته للدوام – إذ كلما صدق الدوامُ للذات المقيدة بالوصف صدق له في أوقاته، وبالعكس – لم يُعتبر لها معنيان كما في المشروطة.

والتفصيلُ: أنَّ "مادام" لتوقيت الحكم بمدةِ ثبوتِ خبرها لاسمها، وذلك التوقيتُ قد يكون باعتبار المدخلية كما في قولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا"، وقد يكون باعتبار الظرفية الخالصة كما في قولنا: "كل كاتب حيوان مادام كاتبا"، ولما كان الاعتباران مختلفَين بالقياس إلى الضرورة، اعتُبر هناك المعنيان، ولما لم يختلفا بالنسبة إلى الدوام لم يُعتَبرا فيه(190).

وسميت هذه القضية "عرفية" لأنَّ العرف العامَّ يَفهم هذا المعنى – أي: دوامَ النسبة السلبية بشرط الوصف – من القضية السالبة عند عدم ذكر الجهة، حتى لو قيل: "لا شيءَ من النائم بمستيقظ"، ولم يُذكر "ما دام نائما"، يَفهم العرفُ العام من هذه القضية سلبَ الاستيقاظِ عن ذات

(188) شرح السعد على الشمسية: 235 . وتقدم الكلام بأبسطَ مما هنا في (**الفرق بين الدوام والضرورة**) عند الكلام في الدائمة، فراجعه.

(189) ولك أن تجعل الوصف ظرفا، هربا عن مؤنة التقييد، أو قيدا لموافقة المشروطة المعتبرة. (رسائل الرحمة: 237)

(190) رسائل الرحمة: 238 ، وانظر: السيد على القطبي: 283

النائم ليس دائما بل ما دام نائما، فلما كان هذا المعنى في سالبتها مأخوذًا من العرف، نُسِبتِ القضيةُ إليه، و"عامةً" لأنها أعمُّ من العرفية الخاصة، لتقييد الخاصة بما ينفي احتمالَ دوام الوصف.

قال في "دستور العلماء" : وإنما قلنا: (من القضية السالبة)(191) لأنَّ أحكامَ فنِّ المنطق كلياتٌ(192)، فلو قلنا: (من القضية الموجبة والسالبة) أو تركناهما، يُفهم أنَّ العرف العام يَفهم هذا المعنى من جميع موادِّ الموجبة والسالبة، وليس كذلك. نعم، يَفهمونه من جميع مواد السالبة، وأما مِن جميع مواد الموجبة فلا، بل يفهمونه من بعض موادها دون بعض(193)، كقولك: "كل كاتب متحرك الأصابع"، و"كل نائم مضطجع"، فإن العرف يفهم أنَّ تحرُّكَ الأصابع ثابتٌ للكاتب دائما ما دام كاتبا، والاضطجاع ثابت للنائم ما دام نائما، بخلاف قولنا: "كل كاتب إنسان"، فإنَّ العرف لا يفهم أنَّ الإنسان ثابتٌ للكاتب ما دام كاتبا إلا بالتصريح بقولنا: "دائما ما دام كاتبا"، وتخلُّفُ فهمِ العُرف في مادةٍ من مواد الموجبة يكفي في الحكم بعدم فهم هذا المعنى من الموجبة، فلهذا خصصنا الكلامَ بالسالبة، فافهم واحفظ(194).

بقي أنَّ دعوى فهم العرف لذلك من السوالب دائمًا ممنوعة، قال العطار: ويَرُدُّ دعوى الدوام قولُ عبد الحكيم: إنَّ العرف العام يَفهم هذا المعنى من بعض السوالب الغير المقيَّدِ بقيد "مادام"، وهي التي بين وصفَي موضوعها ومحمولها تعلُّقٌ، نحو: "لا شيءَ من القائم بقاعد"، وهذا القدرُ كافٍ لنسبة هذا المعنى إلى العرف، ولا يجب اطرادُ هذا الفهم في جميع السوالب، فما قيل: بقي أنه لا

---

(191) أي: يفهم العرف العام هذا المعنى من القضية السالبة عند عدم ذكر الجهة.

(192) أي: قوانين كلية مطردة في جميع المواد.

(193) والبعض الذي يُفهم منه هو الغالب، ولهذا قال الدسوقي: هذا المعنى مفهوم من العرف في السالبة على سبيل الدوام مع الظهور، ومفهوم في الموجبة أيضا من العرف على سبيل الأغلبية، لأن الإسناد للمشتق يُشعر بعلية المأخذ، نحو: {وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ}. (حاشية الدسوقي على الخبيصي: 271 ، ومثله للهروي، كما في العطار على الخبيصي: 270)

(194) دستور العلماء: 2/ 230

يَفهم العرفُ التقييدَ بالوصف في "ليس رجل في الدار" ولا في "ليس الإنسان حجرا" وأمثالِ ذلك= وَهْمٌ(195).

وما قيل في تقييد الدائمة المطلقة باللاضرورة يقال في تقييد العرفية العامة بها(196).

10 – [3] – **والعرفية الخاصة**، وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام وصفُ الموضوع وقيدت باللادوام الذاتي.

فالعرفية الخاصة هي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات.

مثال الموجبة: قولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا لا دائما".

فتركيبُها من موجبة عرفية عامة، وهي الجزء الأول، وسالبة مطلقة عامة، وهي مفهوم اللادوام.

ومثال السالبة: قولنا: "لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا لا دائما".

فالجزء الأول عرفية عامة سالبة، والثاني موجبة مطلقة عامة، وهي مفهوم اللادوام.

وإنما اعُتبر في مفهوم العرفية الخاصةِ تقييدُ الحكم باللادوام الذاتي لأنه المعتبَر في مفهومها اصطلاحا، وأما التقييدُ باللادوام الوصفي فلا يصح، لمنافاته الدوامَ الوصفيَّ المعتبَر في عامتها(197).

**(فائدة)** : قال القرافي في "شرح التنقيح" : صِيَغُ العمومِ وإنْ كانت عامةً في الأشخاص(198)، فهي مطلقةٌ في الأزمنة والبِقاع والأحوال والمتعلَّقات، فهذه الأربعةُ لا عمومَ

---

(195) حاشية العطار على الخبيصي: 270

(196) انظر: العطار على الخبيصي: 276

(197) انظر: القطبي مع السيد: 289 ، والعطار على الخبيصي: 277

(198) وقد وقع التعبير بـ(عموم الأشخاص) أيضا في "جمع الجوامع"، فكتب العطار: أراد بالأشخاص أفرادَ العامِّ سواء كانت ذواتا أو معاني كأفراد الضرب إذا وقع عاما نحو: "كل ضرب بغير حق فهو حرام"، فكان ينبغي

فيها من جهةِ ثبوت العموم في غيرها حتى يُوجَدَ لفظٌ يقتضي العمومَ فيها، نحو: "لأصومن الأيام"، و"لأصلين في جميع البقاع"، و"لا عصيت الله في جميع الأحوال"، و"لأشتغلن بتحصيل جميع المعلومات"، فإذا قال الله تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ}، فهذا عامٌّ في جميع أفراد المشركين، مطلقٌ في الأزمنة والبِقاع والأحوال والمتعلَّقات، فيقتضي النصُّ قتلَ كلِّ مشركٍ في زمانٍ ما وفي مكانٍ ما وفي حالٍ ما وقد أشرك بشيءٍ ما، ولا يدل اللفظُ على خصوصِ يوم السبت، ولا مدينةٍ معينة من مدائن المشركين، ولا أنَّ ذلك المشركَ طويلٌ أو قصير، ولا أنَّ شِرْكه وقع بالصنم أو بالكوكب، بل اللفظُ مطلقٌ في هذه الأربعة(199).

فكتب عليه ابنُ عاشور ما نصُّه: هذه القاعدةُ من مخترَعات بعض المتأخرين، وقد لَهِجَ بها المص، قال تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة ما حاصلُه: "أُولِع بعضُ أهلِ العصر (لعله يعني المص) بأنْ قالوا: إن العام في الأشخاص مطلقٌ في الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلَّقات، ثم يقولون: المطلقُ يكفي في العمل به صورةٌ واحدة، فلا حاجةَ للتخصيص ح وهذا باطل(200)، لأنَّ العمومَ يقتضي أنْ لا يَشِذَّ فردٌ، وإذا قلنا بإطلاق الزمان يلزم عليه شذوذُ بعضِ الأفراد"(201).

---

التعبيرُ بالأفراد، لأنَّ إطلاقَ الشخص على المعنى ليس حقيقيًّا، لِمَا قال ابن قيم الجوزية: إن الشخص لا يكون إلا جسما مؤلفا، سمي بذلك لأن له شخوصا وارتفاعا. (العطار على المحلي: 1/ 515)

(199) شرح التنقيح مع حاشية التنقيح: 1/ 235 — 236 ، وانظر أيضا: 1/ 245 — 246 منه.

(200) قال الصنعاني: لبطلان المقدمة القائلة بأنَّ إطلاقَ العام في غير الذوات تكفي في العمل به صورةٌ واحدة، فإنَّ هذه الدعوى باطلةٌ لإبطالها ما أقروا به من عموم الذوات، وذلك أنَّ اللفظ الدال على عموم الذوات دالٌّ على ثبوت الحكم في كل ذات داخلة تحته، ولا تخرج عنه ذاتٌ إلا بالتخصيص، فمن قال: إنه يكفي في العمل به صورةٌ واحدة، فقد أخرج عدةَ ذواتٍ مما شَمِلَهم اللفظُ العام بغير مخصص، مخالفًا مقتضى العموم، فإثباتُهم المقدمةَ الثانية أبطل مقتضَى ما أقروا به في المقدمة الأولى من إثبات العموم. (حاشية العدة على شرح العمدة: 1/ 242)

(201) قال ابن دقيق العيد: الواجبُ أنَّ ما دل على العمومُ في الذوات – مثلًا – يكون دالا على ثبوت الحكم في كل ذاتٍ تناولها اللفظُ، ولا تَخْرُج عنها ذاتٌ إلا بدليلٍ يخصه، فمَن أخرج شيئا من تلك الذوات، فقد خالف مقتضَى العموم. نعم، المطلقُ يكفي العملُ به مرة، كما قالوه، ونحن لا نقول بالعموم في هذه المواضع من حيث

وحاصلُ مثالِ هذه القاعدةِ أنَّ المُخْرَجَ من العموم إن كان نوعًا مما يتناوله العامُّ أو فردًا منه في جميع أحواله بحيث لا يثبت له حكمُ العموم، فهو تخصيص، كتخصيص الأنبياء من آية المواريث وتخصيص بيع الربا من آية {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}، وإلا فهو تقييد، كإخراج الولد القاتل من آية المواريث، فإنه لا يقتضي إخراجَ واحدٍ من الأولاد ولا صنفا، بل إخراج ولدٍ في حالٍ خاص، وقد يرث لو كان في غير ذلك الحال أو لو كان ذلك الحال يقبل الارتفاعَ كالشك في النَّسَب، فإنه مانعٌ من الإرث، فلو زال رجع الإرث.

هذا حاصلُ ما يُؤخذ من كلام المص في مواضعَ من كتبه خصوصًا في مبحث تخصيصِ الكتاب بخبر الواحد.

**فالمصنِّفُ يرى قضيةَ العمومِ من قبيل القضية الكلية "المطلقة العامة"**، وهي التي حُكِم فيها بثبوت النسبة للموضوع بالفعل، أي: في الجملة بدون ضرورةٍ ولا دوام، مثل: "كل إنسان متنفس"(202)، وعليه فيكون تخصيصُها الذي هو من قبيل التناقُضِ(203) قضيةً جزئية دائمة،

---

الإطلاق، وإنما قلنا به من حيث المحافظةُ على ما تقتضيه صيغةُ العموم في كلِّ ذات، فإن كان المطلقُ مما لا يقتضي العملُ به مرةً واحدة مخالفةً لمقتضى صيغة العموم: اكتفينا في العمل به مرةً واحدة، وإن كان العملُ به مما يخالف مقتضى صيغة العموم: قلنا بالعموم محافظةً على مقتضى صيغته، لا من حيث إنَّ المطلق يعم. مثال ذلك: إذا قال: "من دخل داري فأعطه درهما"، فمقتضى الصيغة: العمومُ في كل ذاتٍ صَدَق عليها أنها داخلة، فإن قال قائل: هو مطلقٌ في الأزمان، فأَعْمَلُ به في الذواتِ الداخلة الدار في أول النهار مثلًا، ولا أعمل به في غير ذلك الوقت، لأنه مطلق في الزمان، وقد عَمِلْتُ به مرة، فلا يلزم أنْ أعملَ به مرةً أخرى، لعدم عموم المطلق، قلنا له: لما دلتْ الصيغةُ على العموم في كل ذاتٍ دخلتِ الدار، ومِن جملتها: الذواتُ الداخلة في آخر النهار، فإذا أخرجتَ تلك الذوات، فقد أخرجت ما دلت الصيغةُ على دخوله، وهي كلُّ ذات. (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام مع حاشيته العدة للصنعاني: 1/ 242 – 245)

(202) وتقدم أنَّ "المطلقة العامة" قد حُكِم فيها بفعلية النسبة **مطلقًا من غير التعرُّضِ لقيدٍ زائد**، قال في "لباب المنطق" : المراد بقولنا (ب) في "كلُّ (ج) (ب)" : أنَّ ذلك الشيءَ موصوفٌ بأنه (ب)، من غير زيادةِ أنه موصوفٌ به في وقتِ كذا أو حالِ كذا أو دائمًا، فإنَّ جميعَ هذا أخصُّ من كونه موصوفًا به مطلقا. فهذا هو المفهومُ من قولِنا: "كل (ج)

وهي المحكومُ فيها بدوام المحمول للموضوع ما دامت ذاتُ الموضوع لا باعتبار بعض أوصافه، نحو: "كل إنسان حيوان"، فلذلك رأى المص أنَّ إخراجَ الولدِ بوصف كونه قاتلًا ليس إخراجًا له ما دامت ذاتُه، لأن حرمانه لم يكن لذاته بل لكونه قاتلا، بخلاف إخراج الأنبياء من الإرث، فإنه ثابتٌ لهم ما دامت ذواتُهم لا في حالة مخصوصة. وليس مرادُه من المطلق هنا المطلقَ المصطلَح عليه عند الأصوليين، أعني ما دل على الماهية بلا قيد، إذ ليس ثَمَّ لفظٌ دال على الزمان أو المكان، بل المرادُ أنَّ صيغةَ العموم لما لم تدل إلا على الأفراد كان غيرُ الأفراد مسكوتًا عنه، فهو الإطلاقُ بالمعنى اللغوي.

والذي أثار هاته الشبهة اختلافُ مقتضى الحكم، أعني الأمرَ بأنه دالٌّ على المرة، وكذلك ما في معنى الأمر من الخبر المرادِ به الإنشاءُ، والباقي على حاله، مع مقتضى المحكوم عليه في صيغة العموم الذي هو اللفظُ الشامل، فإنَّ العمومَ كما قدَّمنا لا يقع إلا في تركيب، ولا بد له من شيء يتعلق هو به، وهو المسنَد مِن فعلِ أمرٍ وهو الغالبُ أو فعلٍ مرادٍ به الأمرُ أو اسمِ فاعل ونحوه مرادٍ به ذلك وكذلك الخبر الصريح أيضا عند وقوع العموم فيه، ولا شك أنَّ مقتضى هذا المسند مطلقٌ، فلما نظر المص فوَجد في صيغةِ العموم رائحةَ إطلاقٍ من جهة المسند، تَوَهَّمَ أنَّ الإطلاقَ جاء من الجهة التي جاء منها العموم، ولما كان الإطلاقُ لا يقتضي تكرارَ ما تعلق به العامُّ، بل يحصل الامتثالُ باستغراق المسند للأفرادِ مرةً في زمنٍ ما، جعل الأزمنةَ مطلقةً، فبنى عليه أنَّ نحوَ {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} لا يقتضي إلا قتلَ الموجودين في مكانٍ ما، فلو استأصل المسلمون مشركي بدرٍ مثلًا حصل الامتثال، ولم يلزم تتبُّعُ البقية.

(ب) إذا خَلَا كلامُنا عن ذكر جهةٍ من الجهات، وتسمى "مطلقة عامة"، فإنْ ذَكَرْنا واحدةً من الجهاتِ فقد وَجَّهْناه. (لباب المنطق: 147)

(203) قال المَقَّرِيُّ: لا يكون التخصيصُ إلا مع التناقض، وإلا فالخاصُّ مؤكِّدٌ لحكم العام في البعض. (عمل من طب لمن حب: 150)

وزاد المص في مبحث تخصيص الكتاب بالسنة فقال: إنَّ نحوَ قولِه صلى الله عليه وسلم: "القاتل لا يرث"، ليس تخصيصًا لآيةِ {يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ}، لأنَّ حالةَ كونِه قاتلًا غيرُ مشمولةٍ لعموم آية المواريث، وذَهَلَ عن كونه في حالة القتل يُطلق عليه أنه ولد(204).

---

(204) فهو ولدٌ على أي حالة، وقد قال الإمامُ أحمدُ في قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ} ظاهرُها على العمومِ أنَّ مَن وقع عليه اسمُ "ولد" فله ما فَرَضَ اللهُ، وكان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم هو المعبِّرُ عن الكتاب أنَّ الآيةَ إنما قصدت المسلم لا الكافر. (القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام: 312 ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار: 3/ 115 – 116) فكان عمومُ الأفرادِ مستلزمًا عمومَ الأحوال، ومثلها الأزمنة والأمكنة، كما قرر ابنُ السبكي في "جمع الجوامع". (انظر: المحلي مع العطار: 1/ 515 – 516) وممن صرح به من المتقدمين الإمام أبو المظفر بن السمعاني في "القواطع" في كلامه على الاستصحاب. (تشنيف المسامع: 2/ 655) ومن هنا منع الصنعاني دعوى الإطلاقِ في الأحوال، وقرر العمومَ فيها وفي الأمكنة والأزمنة، وهذه صورةُ كلامه، قال: والتحقيقُ أنَّ العامَّ في الأشخاص غيرُ مطلقٍ في الأحوال والأمكنة والأزمنة، بل هو مقيدٌ بها عقلًا، فإنه لا بد من حالٍ يقع عليه أفرادُ العام، وزمانٍ ومكان يقع فيهما ضرورةً عقلية، والتخصيصُ كما يقع بالعقل اتفاقا، يقع التقييدُ به، إذ هما مِن وادٍ واحد، فكلُّ فردٍ من أفراد العام مقيدٌ بحالٍ وزمانٍ ومكان، أي: على أيِّ حالٍ وفي أي مكان وفي أي زمان، فهو عامٌّ في أحوال الأفراد وأزمانها وأمكنتها، فإنْ أرادوا بقولهم (إنه مستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة) عقلًا، فهو ما أردناه وإنِ اختلفت العبارة. (حاشية العدة على شرح العمدة: 1/ 245) وهو مرادُهم، فقد كتب العطار على قول "جمع الجوامع" (يستلزم) : أي: إنه ملزومٌ لعموم الأحوال، فيلزم من وجوده وجودُ لازمه [لا] بالوضع بل بطريق الاستلزام اهـ ، قال المحلي: لأنها لا غِنًى للأشخاص عنها، قال العطار: أي: وإذا كان كذلك، كانت مُلازِمةً لها، والمعنى: أنَّ جملةَ الأشخاصِ لا يجمعها حالٌ واحد ولا زمان واحد ولا مكان واحد، بل لا ينفك عن الأحوال المختلفةِ المُوَزَّعَةِ عليها ولا عن الأزمنة كذلك، فلو لم يَستلزم عمومُ الأشخاص عمومَ هذه الأمور، لم يتحقق عمومُها، فاندفع ما قاله الشهاب البرلسي: إن الدليل المذكور لا يدل على استلزام العمومِ للعموم. (العطار على المحلي: 1/ 515 – 516)

ولكون الصنعاني يَمنع الإطلاقَ في الأحوال ونحوِها كما رأيتَ، فإنه لم يُقِرَّ ابنَ دقيق العيد على قولِه السالف: (ونحن لا نقول بالعموم في هذا المواضع من حيث الإطلاق)، فقال: هذا تسليمٌ للقرافي ومَن معه أنَّ العام مطلق، ونحن لا نسلمه بل نقول: إنه مقيدٌ عقلًا بعموم أزمنة الأفراد وأحوالها وأمكنتها... فهو غيرُ مطلق فيها بل مقيد عقلا بأيِّ مكان وأي زمان وعلى أي حال، أما الكليةُ فلإرادة العموم، وأما أي زمان مثلا فلأنه لا يُتصور الامتثالُ من

وذلك كلُّه خلافُ التحقيق، إذ التحقيقُ أنَّ العامَّ يقتضي تَتَبُّعَ الأفراد أينما وُجدتْ، ومتى ما وُجدت، وكيفما وجدت، نحو: "افعل كلَّ خير"، فيجب أنْ تتبع ما يصدق عليه أنه خيرٌ في كل زمان ومكان، وإلا لبطلت ماهيةُ العموم.

والتحقيقُ أنَّ **قضيةَ العموم: إما كليةٌ "دائمة مطلقة"**، إنْ كان الحكمُ على الأجناس، نحو: "كلُّ ولدٍ يَرِث"، وهي التي حُكِم فيها بدوامِ النسبة ما دامت ذاتُ الموضوع. **وإما "عرفية عامة"**، وهي التي حكم فيها بدوام النسبة ما دام وصفُ الموضوع، وذلك عندما يكون الحكمُ على أوصاف، نحو أسماء الموصولات والشروط وترتيب الحُكْم على الوصف. والأُولى نقيضُها المطلقةُ العامة، وهي التي حُكِمَ فيها بفعلية النسبة في الجملة، أي: في وقتٍ ما، ولا شك أنها مع ذلك جزئيةٌ، لأنها نقيضُ الكلية، فيثبت التناقضُ مع حالةٍ ما، كما أنَّ نقيضَ العرفيةِ العامة هو المطلقةُ العامة الحينية، أي: بزيادةِ قيدِ كونِها في بعض الأحيان، فظهر أنَّ نقيضَهما سواء، وأنَّ التناقُضَ ثابتٌ بمجرد خروجِ

---

المكلَّف إلا بذلك، فلو قال: "أعط كل عالم من علماء البلد درهما"، فأعطاهم جميعا، صار ممتثلا وخلصت ذمته عن الأمر، ولو ما أعطاهم إلا واحدا، لم يخلص عن الأمر ولا عُدَّ ممتثلا، لأنه لا بد من عموم الإعطاء كلَّ الأفراد، وعلى قول القرافي إنْ أعطى واحدًا خلص عن ذلك، ولا شك أنه إلغاءٌ منه لما أفاده اللفظُ العام، وعلى غير كلامه لا تبرأ ذمتُه إلا بإعطاء كلِّ عالم على أي حال وفي أي مكان وزمان، فإذا فعل ذلك فإنه هنا قد تم الامتثالُ وعمل بصيغة العموم، لأنها عامة للأفراد، أي: بكل زمان الأفراد، فمهما حافَظ على إعطاء كل عالم، فلا يكون إلا من دليل آخر، ككون الأمر للتكرار مثلا، فهذه الصورةُ تستفاد من العام أصلا، لأنه عامٌّ في أفراده لا يدل على تعدد الأمر بالإعطاء للأفراد، بل على شموله لهم، وأين الشمولُ من التكرار، ويظهر لك تباين الأمرين أنه لو قال: "أعط زيدا درهما"، فأعطاه، صار ممتثلا وبرئت ذمته عند من يقول: إن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال ونحوها، ومن يقول: الأمر يفيد التكرار يقول: لا بد من إعطائه مرةً بعد أخرى وهلم جرا، وبهذا تبين وهمُ الجلال، وأنه التبس عليه الحالُ، وظن أنَّ استلزامَ عموم الأشخاص لعموم الأحوال والأزمنة والأمكنة إنما يتمشى على قول الأمر للتكرار، وبينهما بونٌ بعيدٌ كما أسلفنا بيانَه في الطرفين، فتأمل، فلو لم تشتمل هذه الحواشي إلا على هذا البحث وإبراز أنوار تحقيقه، وقد افترقت فيه أذهانُ الفحولِ وما زالت حولَ تحقيقه تجول (...). (حاشية العدة على شرح العمدة: 1/ 245 – 247)

بعض الأفراد ولو في بعض الأحوال، فإنكارُ كونِ إخراج فردٍ في حالةٍ ما تخصيصًا إنكارٌ لا تساعد عليه اللغةُ ولا المنطقُ ولا الاصطلاحُ الأصولي.

على أنَّ كلامَ المصنِّف في تعريف الاستثناء من الباب الثامن يُنافي هذه القاعدةَ، حيث رأى في الشرح تغييرَ الحد الذي ذكره الإمامُ، فأبدله بقوله "ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه أو بعض أحواله أو متعلَّقاته"، فجعل إخراجَ الأحوال والمتعلقات من الاستثناء، وهو تخصيص.

وأما الذي بناه على هاته الشبهة، وهو أنه لو لَزِمَ الاستيعابُ في سائر الأزمان والبقاع والأحوال للزم عليه أنْ لا ينكفَّ المكلَّفُ عن الفعل وأنْ يتعذرَ حصولُ الامتثال للأمر الوارد بشيءٍ عام، فدَفْعُه وكَشْفُه أنَّ الامتثالَ يحصل باستيعاب الحكم لجميع الأفراد لكن مرةً واحدة، لأنَّ المرةَ هي مقتضَى الأمرِ، ويحصل الامتثالُ في أوقات المكنة والتيسير، وكذلك أمكنتها، لأن ذلك مقتضى عدم التوقيت إن قلنا: إن الأمر لا يدل على الفور، فلو قيل: "أكرم جميعَ أهل العلم"، فأكرمهم في بلدٍ ثم وجدهم في بلد آخر لم تلزم إعادةُ الاكرام، لأن الأمر للمرة، وكذا لو وجدهم في يوم آخر، فإذًا ليس عدمُ التكرار لعدم العموم، بل لتحقُّقِ الامتثال من مقتضى الأمر، فالعمومُ في متعلَّق الحكم، والإطلاقُ في الحكم، وأما ما يَرِد في بعض الأوامر من الدلالة على الاستيعاب فتوكيدٌ لما فُهِم التزامًا من العموم.

يدل لهذا كلِّه أنه **لو وقع الفعلُ في حَيِّزِ النفي أو النهي، وكان متعلَّقُه من صيغ العموم، استُفيد العمومُ في الأمرين معًا،** نحو: "لا تُكرم أحدا"، فلم تبقَ رائحةُ الإطلاق المدعَى في عموم الأشخاص(205).

---

(205) ولهذا فإنَّ صاحب "لباب المنطق" لما بَيَّنَ: أنَّ (**الكلية السالبة إن كانت مطلقةً بالإطلاق العام،** فهي على غرار ما لو كانت موجبة، أي: أنَّ سلبَ المحمول فيها يتناول كلَّ واحدٍ مما يُوصف بالموضوع، من غير بيانِ وقتِ ذلك السلب ولا حالِه، فإنك إنْ قلت: "كل (ج) (ب)"، فكأنك قلت: كل واحد واحد مما هو موصوف بـ(ج) ينتفي عنه (ب)، من غير بيانِ وقتِ النفي أو حاله)= نَبَّه على أنَّ ذلك خارجٌ عن استعمال اللسان العربي، وكذلك اللسان الفارسي، فقال: **تنبيه**: اللغةُ العربية وكذلك الفارسية خاليةٌ بحسب أوضاعها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة، **واستَعملت للحصر السالب الكليِّ لفظًا يدل على معنًى زائدٍ على المعنى الذي يقتضيه الإطلاقُ العام**، فيقال

وبهذا تتزلزل هذه القاعدةُ المختَرَعةُ مِن أسوسها كما كادتْ هي أنْ تُزلزِلَ بابَ العموم. انتهى(206).

**(القسم الثالث) : المطلقات الثلاث**: وهي:

11 – [1] – **المطلقة العامة**: وهي التي حُكِم فيها بفعلية النسبة – أي: كونِها بالفعل – مطلقًا من غير التعرُّضِ لقيدٍ زائد، كقولنا: "كلُّ إنسانٍ ضاحكٌ بالفعل"، و"لا شيءَ منه بضاحكٍ بالفعل".

ووجهُ تسميتِها "مطلقة" : أنَّ الفعليةَ المعتبَرة فيها تُفهم لغةً من القضايا المطلقة عن القيد، فأُخذت المطلقة في اسمها اعتبارا لاسم المطلَقِ في المقيَّد(207).

وإنما كانت "عامة" لأنها أعمُّ من الوجوديتين: اللادائمة واللاضرورية، لأنهما – كما سيجيء – المطلقتان العامتان المقيدتان باللادوام واللاضرورة الذاتيين، ولا شكَّ أنَّ غيرَ المقيَّدِ يكون أعمُّ من المقيد.

**(فائدة)** : قال الحلي في شرح الشمسية: المطلقة العامة لها تفسيران باتفاق الجماهير:

أحدهما: ما ذكره المصنف.

والثاني: ما حُكِم فيها بذلك مع قيد عدم الضرورة المطلقة.

والسببُ في اختلاف التفسيرين: ما ورد في التعليم الأول: مِن أنَّ القضيةَ: إما مطلقةٌ، أو ضرورية، أو ممكنة.

---

بالعربية مثلا: "لا شيءَ من (ج) (ب)"، ومعنى ذلك بحسب ما يُفهم عرفًا عندهم: أنه لا شيءَ مما هو (ج) يُوصف بأنه (ب) أبدا ما دام موصوفًا بأنه (ج)، وهو عبارةٌ عن سلب المحمول (ب) عن كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع (ج) **في كل أوقات اتصاف تلك الأفراد بـ(ج)**، فلو قلت: "لا شيء من الإنسان بنائم"، كانت كاذبةً عندهم – وإن كانت تَصْدُقُ على كلِّ الأفراد في بعض الأوقات، فتَصِحُّ إذا كانت جهتُها الإطلاقَ العام – لأنهم **يَفهمون منها سلبَ النوم عن كل الأفراد التي تتصف بالإنسانية في كل أوقاتِ اتصافها بذلك**. (لباب المنطق: 147 – 148)

(206) حاشية التنقيح: 1/ 235 – 239 ، وانظر أيضا: 1/ 245 منه.

(207) رسائل الرحمة: 238 – 239 ، وانظر: شرح السعد على الشمسية: 238

وهذه القسمة تحتمل وجهين:

أحدهما: أنْ يقال: القضية إما أن تكون موجهةً أو لا تكون، والأولُ إما أن تكون الجهة ضرورية أو لا، والأولى الضرورية، والثانية الممكنة، والثالثة المطلقة(208).

فتكون المطلقةُ بهذه القسمة هي التي بالتفسير الأول، وهي التي فَهِمَها ثامسطيوس وثافرسطيس ومَن تَبِعَهما.

والثاني: أن يقال: القضية إما أن يكون الحكمُ فيها بالفعل أو بالقوة، والثانيةُ الممكنة، والأولى إما أن تكون بالضرورة أو تكون بالوجود الخالي عنها.

وتكون المطلقة بهذه القسمة هي التي بالتفسير الثاني، وهي التي فهمها الإسكندر وأتباعُه، وهذه التي يسميها المتأخرون الوجودية اللاضرورية(209).

12 –[2] - **والوجودية اللاضرورية**، وهي التي حُكِم فيها بفعلية النسبة وقُيدت باللاضرورة الذاتية.

فهي مطلقة عامة مع قيد اللاضرورة الذاتية المشيرِ إلى ممكنةٍ عامة مخالِفةٍ للقضية التي قُيدتْ بها في الكيف موافِقةٍ لها في الكم.

مثال الموجبة: "كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة"، أي: لا شيء من الإنسان بضاحكٍ بالإمكان العام.

ومثال السالبة: "لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة"، أي: كل إنسان ضاحك بالإمكان العام.

فهي مركبة من مطلقة عامة وممكنة عامة(210).

---

(208) وهي الثانية في الترديد المعبر عنه بـ(إما أن تكون موجهةً أو لا تكون)، وعبارته في "الجوهر النضيد" أوضح، حيث قال: القضية إما أن تُذكَر جهتُها أو لا تذكر، والثانية: مطلقة، والأولى إما أن تكون ضروريةً أو لا، والثانية هي الممكنة، والأولى هي الضرورية. اهـ.

(209) القواعد الجلية: 264 – 265 ، وانظر: الجوهر النضيد: 119 – 120

وسُميت "وجودية" لأنَّ المطلقة العامة تدل على تحقُّقِ الحكم ووجودِه خارجا، و"لا ضرورية" لتقييدها باللاضرورة(211).

واعلم أنَّ تقييدَ المطلقة العامة باللاضرورة الوصفية يصح، لأنَّ مفهومَ المطلقة العامة: فعليةُ النسبة، واللاضرورةُ الوصفية لا تُنافيها، كما لا تنافي اللاضرورة الذاتية، إلا أنهم لم يَعتبروه لعدم حاجتهم إليه، ولهذا اقتصروا في تقييدها على اللاضرورة الذاتية(212).

13 – [3] – **والوجودية اللادائمة**، وهي التي حُكِم فيها بفعلية النسبة وقُيدت باللادوام الذاتي.

فهي مطلقة عامة مع قيد اللادوام بحسب الذات المشيرِ إلى مطلقة عامة مخالفة للقضية التي قيدت بها في الكيف موافقة لها في الكم، فهي مركبة من المطلقتين، نحو: "كل إنسان كاتب بالفعل لا دائما"، أي: لا شيء من الإنسان بكاتب بالفعل.

ووجه التسمية لا يخفى بحسب ما تقدم في سابقتها.

قال شارح المطالع: وتسمى مطلقة إسكندرية، لأنَّ أكثرَ أمثلةِ المعلِّمِ الأولِ للمطلقة كانت في مادةِ اللادوام، تحرُّزًا عن فهم الدوام، ففَهِمَ إسكندر الأفردوسي منها اللادوام اهـ (213).

**(تنبيه)** : اعلم أنَّ الوجوديةَ اللادائمة موجبتُها وسالبتها سواء بحسب المعنى، إذ "كل إنسان كاتب بالفعل لا دائما"، معناه: أنَّ ثبوتَ الكتابة للإنسان بالفعل وأنَّ سلبَها عنه بالفعل، وهذا معنى: "لا شيء من الإنسان بكاتب بالفعل لا دائما"، فحينئذ هي والممكنةُ الخاصة سواء في استواء موجبتها وسالبتها بالنظر للمعنى، لكن بينهما فرقٌ مِن جهة أنَّ كُلًّا من المطلقتين مصرَّحٌ باللفظ الذي يدل

---

(210) وانظر: الخبيصي: 281 ، وسوانح التوجهات: 16 – 17

(211) منطق المظفر: 154

(212) انظر: الخبيصي مع الدسوقي والعطار: 281 – 282 ، وانظر أيضا: اليزدي على التهذيب مع فرح التقريب: 167 – 169

(213) شرح المطالع: 2/ 100 ، وسوانح التوجهات: 11 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1569

عليه في الوجودية اللادائمة بخلاف الممكنة الخاصة فإنه لم يُصرح فيها باللفظ الدالّ على كلٍّ من الممكنتين العامتين(214).

ثم سائر المركبات فيها التركيبُ لفظًا ومعنى بحسب قيودها، والممكنةُ الخاصة لا تركيبَ فيها إلا باعتبار المعنى(215).

**(القسم الرابع) : الممكنتان:** وهما:

14 – [1] – **الممكنة العامة،** وهي التي حُكِم فيها(216) بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالِف للحكم، فإنْ كان الحكم في القضيةِ إيجابيا، أَفْهَمَ الإمكانُ سلبَ ضرورةِ سلبِ ذلك الحكم، لأنَّ الجانب المخالِف للإيجاب هو السلب، وإن كان سلبيا، أفهم سلبَ ضرورةِ إيجابه، فإنه الجانبُ المخالف للسلب، وإن شئتَ قلت: هي التي نسبتُها غيرُ مستحيلة.

مثالها موجبة: "كل نار محرقةٌ بالإمكان العام"، فقد حُكِم فيها بسلب الضرورة عن عدم إحراق النار، أي: أنَّ عدمَ إحراقِ النار ليس بضروريٍّ. ويشمل هذا الواجبَ والممكن الخاص.

---

(214) الدسوقي على الخبيصي: 284 ، وانظر: العطار على الخبيصي: 282

(215) نفائس الدرر لليوسي: 415 . وتقدمت الإشارةُ إلى هذا عند تعريف المركبة.

(216) قال الدسوقي: أي: ضمنًا لا صراحة، وذلك لأنَّ عدمَ ضرورةِ الجانب المخالِف لازمٌ للحكم على النسبة بالإمكان. (حاشية الخبيصي: 282 – 283)

ولهذا عرفها في نظم الموجهات بقوله:

ممكنة أي: عامة ما قد نُفي ... في ضمنها ضرورةُ المخالِف

ثم قال في شرحه: الممكنة العامة هي ما حُكم فيها بعدم استحالة نسبتها، أعم من أن تكون ضروريةً أو دائمة أو غيرهما، وأعم من أن يكون نقيضُ نسبتها ممكنا أو دائما أو ممتنعا، ولا يكون ضروريا وإلا لكانت نسبتُها ممتنعةً، فلا تكون ممكنة، فنفيُ الضرورة عن نقيض نسبتِها الذي هو الطرفُ المخالِفُ لازمٌ لها لا مدلولُها الحقيقي، ولذا عَدَلْنا عن تعريفهم إياها بأنها ما حُكِم فيها بسلب ضرورة الطرف المخالِف إلى قولنا: في ضمنها، فإنه لا معنى لتعريف القضية بما هو صفةٌ من صفات نقيضها. (سوانح التوجهات: 13)

وسالبة: "لا شيءَ من الحار بباردٍ بالإمكان العام"، فقد حكم فيها بسلب الضرورة عن برودة الحار، أي: أن ثبوت البرودة للحار ليس بضروري. ويشمل هذا الممتنعَ والممكن الخاص(217).

سميت "ممكنة" لاشتمالها على معنى الإمكان، و"عامةً" لكونها أعمَّ من الممكنة الخاصة، لصدقها بها وبالضرورة.

قال الحلي: الممكنة العامة إذا نُسِبت إلى المطلقة العامة كانت أعم، لأنَّ المطلقة العامة هي التي حُكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل، فلا تتناول ما يمكن ثبوتُه ولم يَثبتْ بعد، مع أنَّ الثبوتَ بالفعل يستلزم إمكانَه قطعا، وأما الممكنة فهي التي حُكم فيها برفع الضرورة عن الجانب المخالِف، وهو شاملٌ لما يَثبتُ الحكمُ فيه بالفعل ولما ثبت بالقوة المحضة(218).

15 – [2] – **والممكنة الخاصة**، وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفَي الإيجاب والسلب، أي: حُكم فيها بعدم ضرورة النسبة وبعدم ضرورة خلافِها.

مثالها موجبة: "كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص"، وسالبة: "لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص". ومعناهما: أنَّ ثبوتَ الكتابة للإنسان وانتفاءَها عنه ليسَا بضروريين.

فلا فرقَ بين موجبتها وسالبتها في المعنى بل في اللفظ، حتى إذا عَبَّرْتَ بعبارةٍ إيجابيةٍ فموجبةٌ، وبعبارة سلبية فسالبة(219).

وهي مركبة من ممكنتين عامتين.

وتركيبُها بحسب معناها لا لفظِها، لأنَّ قولنا: "كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص" هو في معنى: "كل إنسان كاتب بالإمكان العام لا بالضرورة الذاتية"(220).

---

(217) انظر: القواعد الجلية: 265 – 266

(218) الجوهر النضيد: 112 ، وانظر: لباب المنطق: 144

(219) قال السعد: والتحقيقُ أنَّ الإيجابَ في الموجبة صريحٌ والسلب ضمني، وفي السالبة بالعكس اهـ ، قال العطار: فهذا اعتراضٌ منه على حصر الفرق في اللفظ، ويمكن أن يُدفَع بأنَّ هذا الفرقَ أيضا نَشَأ من اللفظ، والمقصودُ نفيُ الفرق في المعنى، تأمل. (حاشية الخبيصي: 284 – 285 ، وشرح الشمسية للسعد: 244)

فالممكنة الخاصة هي عبارة عن الممكنة العامة مع قيد اللاضرورة الذاتية، ولما كانت جهةُ الجزءِ الأول الإمكانَ العام، وأفاد لاضرورتُه إمكانَ خلافِه، كان تركيبُ الممكنةِ الخاصة من ممكنتين عامتين مختلفتين في الكيف(221)، على الوجه الذي بيناه.

**(فوائد) :**

**(الأولى) : الإمكان** مقولٌ بالاشتراك اللفظي على **أربعة معان:**

أحدها: **الإمكان العام**، وهو سلب الضرورة المطلقة - أي: الذاتية - عن أحد طرفي الوجود والعدم، وهو الطرف المخالِفُ للحكم.

وثانيها: **الإمكان الخاص**، وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين: المخالِف والموافِق للحكم.

ولا يدخل الواجبُ ولا الممتنع تحت هذا الإمكان، بخلاف الأول، فالأشياءُ باعتبار الأول تنقسم إلى: ممكن، وضروري، وبحسب هذا تنقسم إلى: ممكن، وضروري الوجود، وضروري العدم.

وتقدم الكلامُ في هذين النوعين من الإمكان.

وثالثها: **الإمكان الأخص**، وهو سلبُ الضروراتِ الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين.

مثاله: "الإنسان كاتب بالإمكان"، فالماهيةُ الإنسانية لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها، ولا لوصفٍ ولا في وقتٍ مأخوذَيْن في القضية.

وسمي بـ"الإمكان الأخص" لكونه أخصَّ من الإمكان الخاص، لأنه متى سُلبتِ الضروراتُ عن الطرفين فقد سُلبت الضرورةُ الذاتية عنهما ولا ينعكس.

---

(220) رسائل الرحمة: 231 ، وانظر: منطق المظفر: 155 . وتقدمت الإشارةُ إلى التركيب المعنوي عند تعريف المركبة.

(221) رسائل الرحمة: 241 - 242

وهو كسابقه اعتبارُ الخواص من الحكماء، وإنما اعتبروه، لأنَّ الإمكانَ لما كان موضوعًا بإزاء سلب الضرورة، وكلما كان أخلى عن الضرورة كان أولى باسمه، فهو أقربُ إلى الوسط بين الطرفين، فإنهما إذا كانا خاليين عن الضرورات، كانا متساويي النسبة.

ورابعها: **الإمكان الاستقبالي**، وهو إمكانٌ يُعتبر بالقياس إلى الزمان المستقبل.

قال ابن سينا: الإمكانُ الاستقبالي هو الغايةُ في صرافة الإمكان، فإنَّ الممكن الحقيقي ما لا ضرورةَ فيه أصلًا، لا في وجوده ولا في عدمه.

قال في "نهاية الحكمة" : وربما أُطلِق الإمكانُ وأريد به سلبُ الضروراتِ جميعًا حتى الضرورة بشرط المحمول، وهو في الأمورِ المستقبَلة التي لم يَتعينْ فيها إيجابٌ ولا سلب. فالضرورةُ مسلوبةٌ عنها حتى بحسب المحمول إيجابا وسلبا. وهذا الاعتبارُ بحسب النظر البسيط العاميِّ الذي مِن شأنه الجهلُ بالحوادث المستقبلة، لعدم إحاطته بالعلل والأسباب، وإلا فلكلِّ أمرٍ مفروضٍ بحسب ظرفه، إما الوجودُ والوجوب، وإما العدمُ والامتناع اهـ.

وفي "شرح المطالع" : الإمكانُ الاستقبالي مبايِنٌ للمطلق، لأنَّ المطلق ما يكون الثبوتُ أو السلب فيه بالفعل، فيكون مشتملًا على ضرورةٍ ما، لأنَّ كلَّ شيءٍ يوجد محفوفٌ بضرورةٍ سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول، ثم كلُّ شيءٍ يُفرض فأحدُ طرفيه – أي: وجودِه وعدمه – يكون متعيِّنًا في الزمان الماضي وزمان الحال وإن لم يحصل لنا به علم، بخلاف الزمان المستقبل فإنه لا يتعين أنه يوجد أو لا يوجد، **لا بحسب علمنا فقط بل في نفس الأمر أيضا**، لأنَّ تعيُّنَ أحدِ طرفيه في زمانٍ من الأزمنة المستقبلة موقوفٌ على حضور ذلك الزمان(222)، ولأن التعين إما بموجب الأمر في نفسه، وإما بوجود السلب المعين لما ليس يجب بذاته أن يتعين، ولا إيجاب هناك بالذات ولا بالغير، لعدم حصوله بعد، فهو في الماضي والحال مشتملٌ على ضرورةِ وجودٍ أو عدم، وأقلُّها الضرورةُ بشرط المحمول، وأما بالنسبة إلى الزمان المستقبل فلا يشتمل على ضرورةٍ أصلا، **فمِن لوازم الإمكان**

---

(222) وإذا حضر ذلك الزمان لم يكن مستقبَلًا، كيف وهو حاضر؟ والفرضُ أنَّ الإمكانَ استقباليٌّ. وبهذا يظهر ما في كلام صاحب نهاية الحكمة المذكور في الأصل.

**الحقيقي الصرفِ اعتبارُه بالقياس إلى زمانِ الاستقبال**، فالإمكانُ الاستقباليُّ هو سلبُ الضرورة عن الطرفين في زمانِ الاستقبال، وهو في حاق الوسط بينهما، هكذا حققه ابن سينا في الشفاء.

وهو أخصُّ من الإمكان الأخصِّ بحسب المفهوم، لأنَّ كلَّ ما انتفى فيه سائرُ الضرورات فقد انتفى فيه الضروراتُ الذاتية والوصفية والوقتية، ولا عكس، لجواز اشتماله على ضرورةٍ بشرط المحمول، وأما بحسب الصدق فبينهما مساواة، لأنَّ كل ما انتفى فيه الضرورات الثلاث فهو بالنظر إلى الاستقبال لا ضرورةَ فيه أصلًا، أما الضرورات الثلاث فبالضرورة، وأما الضرورةُ بشرط المحمول فلأنها ما وُجدت بعد.

ومَن شَرَط في إمكان الوجودِ في الاستقبالِ العدمَ في الحال، وبالعكس، أي: شَرَط في إمكان العدم في الاستقبالِ الوجودَ في الحال، ظَنًّا منه أنَّ ضرورةَ أحدِ الطرفين في الحال تُنافي إمكانَه في الاستقبال، فقد شرط الوجودَ والعدم في الحال، لأنَّ ممكنَ الوجودِ في الاستقبال ممكنُ العدم فيه، بل الواجبُ في اعتباره عدمُ الالتفاتِ إلى الوجود والعدم في الحال، والاقتصارُ على اعتبار الاستقبال. انتهى(223).

**(الثانية)** : قال السيد: الإمكان العام يُفسَّر تارةً بسلب الضرورة الذاتية عن الجانب المخالِف للحكم، وتارة بسلب الامتناع الذاتي عن الجانب الموافِق، فإمكانُ الإيجاب معناه: عدمُ امتناع الإيجاب أو عدمُ ضرورة السلب، وكذا الحالُ في إمكان السلب، والتفسيران متساويان كما لا يخفى(224).

قال العطار: وبَحَث فيه العصام بأنَّ سلبَ الامتناعِ الذاتي عن الجانب الموافق، وإنِ استلزم سلبَ الضرورةِ الذاتية عن الجانب المخالف وبالعكس، لكنهما لا يتصادقان، إلا أنْ يُراد التساوي بحسب التحقُّق دون الصدق المتعارَف في نِسَب التصوُّرات اهـ .

---

(223) شرح المطالع: 2/ 91 – 95 ، والقواعد الجلية: 274 ، ونهاية الحكمة: 1/ 80 ، وانظر: العطار على الخبيصي: 284 ، والجوهر النضيد: 120 – 121 ، ولباب المنطق: 143

(224) السيد على القطبي: 284

وإنما كان التساوي بحسب التحقق هنا، لأنَّ ضرورةَ أحدِ الطرفين يستلزم امتناعَ الآخر، فعدمُها يستلزم عدمَه(225).

**(الثالثة)** : ينقسم **الإمكان العام** إلى: إمكان عام **حيني**، وإمكان عام **وقتي**، وإمكان عام **دائمي**(226).

ومنه انقسمت الممكنة العامة إلى تلك الأقسام.

فـ"الممكنة الحينية" : هي ما قُيِّد إمكانُها العام ببعض أحيانِ وصف الموضوع، أي: بأيِّ وقتٍ من أوقاته، فهي التي حُكم فيها بسلب الضرورة الوصفية – أي: الضرورةِ ما دام الوصف – عن الجانب المخالِف، نحو: "كل إنسان فهو نجار بالإمكان العام في بعض أوقات كونه إنسانا". وهي نقيضُ المشروطة العامة.

و"الممكنة الوقتية" : هي ما قُيد إمكانُها العام بوقتٍ معيَّنٍ من أوقات وجود الموضوع، نحو: "كل إنسان طالب للأكل وقتَ جوعه بالإمكان العام".

و"الممكنة الدائمة" : هي ما قُيِّد إمكانُها العام بالدوام، نحو: "كلُّ آكلٍ فهو جائعٌ بالإمكان العام دائما"(227).

وباعتبار هذا التفصيل في الممكنة العامة يزيد عددُ الموجهات على الخمس عشرة كما لا يخفى، وقد قال الملوي: ليس حصرُ الموجهاتِ في عددٍ عقليًّا بل هو جَعْليٌّ، فيمكن استخراجُ موجهاتٍ أُخَر(228).

---

(225) حاشية العطار على الخبيصي: 274

(226) السابق: 284

(227) سوانح التوجهات: 14 ، وشرح الشمسية للسعد: 248 ، ودستور العلماء: 2/ 47 ، وكشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 728 ، وحاشية الصبان على الملوي الصغير: 99 .

(228) حاشية الصبان على الملوي الصغير: 99

**(الرابعة)** : قال الحلي: قيل: الإمكانُ إنْ صَدَق على واجبِ الوجود، جاز عدمُه، هذا خُلْفٌ، وإلا فهو ممتنع، إذ ما ليس بممكنٍ ممتنعٌ.

والجواب: أنه ممكنٌ بالإمكان العام(229)، ولا ينعكس إلى الطرف(230) الآخر(231)، وليس بممكنٍ بالإمكان الخاص، ولا يلزمه الامتناعُ، لجواز الوجوب(232).

وقال الدسوقي: اعلم أنه يصح أن يقال: "اللهُ تعالى موجودٌ بالإمكان العام"، لأنَّ الممكنةَ العامة هي التي حُكِم فيها بسلب الضرورة عن الجانب المخالِف، أعم من كون الجانب الموافق ضروريًّا كما في هذا المثال، أو غيرَ ضروري كما إذا قلنا: "النار حارة بالإمكان العام"، فإنَّ ثبوتَ الحرارةِ للنار غيرُ ضروري. ولا يصح أنْ يقال: الله تعالى موجودٌ بالإمكان الخاص، لِمَا يترتب عليه من الكفر، لأنَّ الممكنةَ الخاصة هي التي حُكم فيها بسلب الضرورة عن الجانبين الموافِق والمخالِف، وحينئذ فوجودُه وعدمُ وجودِه كلٌّ منهما غيرُ ضروري، بل هو جائز، وهذا كفر، وأما غيرُ الله من الحوادثِ فهو موجودٌ بالإمكان الخاص لا العام، كذا قرر شيخنا العدوي(233).

وهذا آخر ما تيسر جمعه من رسالة الموجهات، أسأل الله أن يجعل فيها النفع لي ولمن قرأها، وأن يتقبلها مني بقبول حسن، وقد كان الفراغ من تبييضها ليلة الخميس 18 من شهر الله المحرم سنة 1443 (يوافقه: 26/ 8/ 2021) بفضل الله وتوفيقه، ثم إني عملت عليها تصحيحا وتغييرا لأشياء يسيرة وزيادةً لأخرى مثلِها، وذلك عصر الاثنين 29 من المحرم 1443 (يوافقه: 6/ 9/ 2021)، فكانت هذه الإبرازة الثانية للرسالة، والحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، والصلاة والسلام على سيد ولد آدم أجمعين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

---

(229) في حاشية النسخة: "أن يوجد".

(230) في حاشية النسخة: "أي: ممكن بالإمكان العام أن يعدم".

(231) في حاشية النسخة: "أي: إلى جواز العدم".

(232) مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق: 153

(233) حاشية الخبيصي: 284